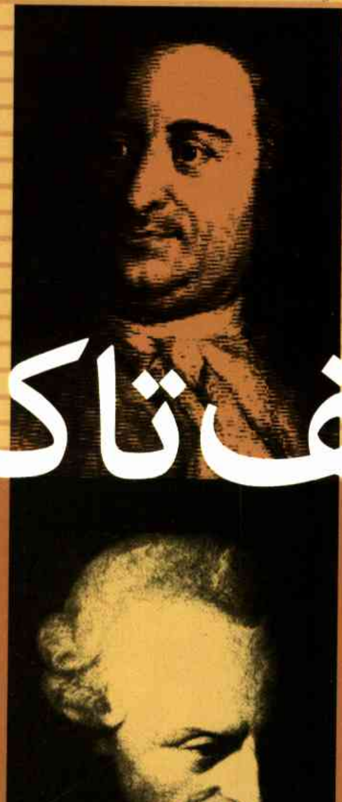
تصویر ابو عبدالرحمن الكردي

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد ششم



از ولف تا کانت

مترجمان: اسماعیل سعادت
منوچهر بزرگمهر

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفه

جلد ششم

ناشر برگزیدهٔ

هفدهمین، بیستمین، بیست‌ودومین و بیست‌وسومین

نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد ششم

از ولف تا کانت

مترجمان
اسماعیل سعادت
و
منوچهر بزرگمهر

تهران ۱۳۸۹

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون؛ مترجمان: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری : ۹ جلد
شابک : (ج ۶) ۹-۸۰۱-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (دوره) ۴-۷۰۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985
یادداشت : ج ۶ (چاپ ششم: ۱۳۸۹) (فیپا).
یادداشت : چاپ قبلی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
یادداشت : کتابنامه
مندرجات : ج. ۱. یونان و روم / مترجم: سید جلال‌الدین مجتبوی. --ج. ۲. فلسفهٔ قرون وسطا از آوگوستینوس تا اسکوتوس / مترجم: ابراهیم دادجو. --ج. ۳. فلسفهٔ اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس از اوکام تا سوئارس / مترجم: ابراهیم دادجو. --ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / مترجم: غلامرضا اعوانی. --ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / مترجم: امیر جلال‌الدین اعلم. --ج. ۶. از ولف تا کانت / مترجمان: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. --ج. ۷. از فیشته تا نیچه / مترجم: داریوش آشوری. --ج. ۸ از بنتام تا راسل / مترجم: بهاءالدین خرمشاهی. --ج. ۹. از مِن‌دوبیران تا سارتر / مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف‌ثانی.
موضوع : فلسفه -- تاریخ .
شناسه افزوده : اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، مترجم.
شناسه افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۲ ت ۲ ک / B ۷۲
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۱۷۱۹۱۹۳

تاریخ فلسفه (جلد ششم)

از ولف تا کانت

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجمان: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۷۴

چاپ ششم: ۱۳۸۹؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشاد

حق چاپ محفوظ است.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵، کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق‌پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

توضیح

ترتیب ترجمهٔ قسمتهای کتابِ *از وُلف تا کانت* به شرحِ زیر است:

فصلهای ۱ تا ۹ (صص ۱۱ تا ۱۹۸)، و فصل ۱۷ (بجز عنوانهای فرعی ۶ و ۷؛ صص ۳۹۹ تا ۴۳۰): اسماعیل سعادت.

فصلهای ۱۰ تا ۱۶ (صص ۱۹۹ تا ۳۹۹)، و عنوانهای فرعی ۶ و ۷ (صص ۴۳۰ تا ۴۴۱): منوچهر بزرگمهر.

پیشگفتار

قصد من از آغاز این بود که فلسفهٔ قرون هفدهم و هیجدهم را در یك مجلّد، تحت عنوان از *دکارت تا کانت* بیاورم. ولی در عمل دریافتم که این کار ممکن نیست. لاجرم، موادّ و مصالح کار را در میان سه مجلّد تقسیم کردم. در مجلّد چهارم که آن را از *دکارت تا لایب‌نیتس* نام داده‌ام، سخن از نظامهای بزرگ عقلی مذهبانه در قارّهٔ اروپاست. مجلّد پنجم، تحت عنوان *فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم*، به تحوّل تفکّر فلسفی بریتانیا تا فلسفهٔ عقل مشترك اسکاتلندی پرداخته شده است که البته خود این فلسفه را هم در برمی گیرد. در مجلّد حاضر، روشنگریهای فرانسه و آلمان و ظهور فلسفهٔ تاریخ و نظام فلسفی کانت را به بررسی گرفته‌ام.

ولی هر چند این سه مجلّد به فلسفهٔ قرون هفدهم و هیجدهم اختصاص یافته، با این همه طرح نخستین من همچنان محفوظ مانده است، تا انجا که برای این هر سه مجلد یك فصل مقدماتی مشترك و یك فصل بازنگری پایانی مشترك آورده‌ام. اولی را، البته، در آغاز مجلّد چهارم خواهید یافت، و بنابراین ملاحظات مقدماتیی که به مجلّد حاضر مربوط می‌شود در اینجا تکرار نخواهد شد. ولی دوّمی، یعنی فصل بازنگری پایانی، را در پایان همین مجلّد خواهید دید. در فصل نتیجه‌گیری، من کوشیده‌ام تا ماهیّت و اهمیّت و ارزش روشهای مختلف فلسفه‌پردازی در قرون هفدهم و هیجدهم را نه تنها از دیدگاه تاریخی، بلکه همچنین از دیدگاه فلسفی تر، مورد بحث قرار دهم. به این ترتیب، مجلّدات چهارم و پنجم و ششم این *تاریخ فلسفه* در مجموع یك سه‌گانه تشکیل می‌دهند.

بخش اول

روشنگری فرانسه

فصل ۱

روشنگری فرانسه

(۱)

۱. ملاحظات مقدماتی

شاید در بسیاری از اذهان این گرایش طبیعی وجود داشته باشد که روشنگری فرانسه را بیش از هر چیز به مثابهٔ انتقاد ویرانگرانه و دشمنی آشکار نسبت به مسیحیّت یا در هر حال نسبت به کلیسای کاتولیك بدانند. اگر روسو[1] را مستثنی کنیم، احتمالا شناخته‌ترین نام در میان فیلسوفان قرن هیجدهم نام ولتر[2] است. و این نام تصوّر ادیب هوشمند بذله‌گویی را به ذهن می‌آورد که هیچ گاه در تقبیح کلیسا، به عنوان دشمن عقل و یار و مددکار تعصّب، خستگی نمی‌شناخت. وانگهی، اگر کسی چیزی از مادّی مذهبی نویسندگانی مانند لامتری[3] و دُلباك[4] شنیده باشد، ممکن است به روشنگری فرانسه به دیدهٔ نهضتی ضدّمذهبی بنگرد که از خداشناسی[5] ولتر و دیدرو[6] در نخستین سالهایش آغاز شد و به الحاد دُلباك و نگرش مادّی مذهبانهٔ زمخت کابانیس[7] انجامید. بر پایهٔ چنین تفسیری از روشنگری ارزیابی آن به میزان وسیعی به داشتن یا نداشتن اعتقادات مذهبی بستگی دارد. یکی فلسفهٔ قرن هیجدهم فرانسه را جنبشی خواهد دانست که روز به روز در راه کفر و بیدینی پیش‌تر می‌رفت و میوهٔ خود را در بیحرمتی به کلیسای بزرگ نوتردام[8] در انقلاب به بار آورد، دیگری آن را رهایی تدریجی ذهن از خرافهٔ مذهبی و استبداد کلیسایی خواهد شمرد.

همچنین این اعتقاد کم نیست که فیلسوفان قرن هیجدهم فرانسه همگی دشمن نظام سیاسی موجود بودند و راه را بر وقوع انقلاب هموار می‌کردند. آشکار است که بر پایهٔ این تفسیر سیاسی می‌توان ارزیابیهای متفاوتی از عملکرد این فیلسوفان به دست داد. یکی ممکن است آنها را مسببّان غیرمسئول انقلاب بداند که نوشته‌هایشان تأثیر عملی در حکومت وحشت

---

1. Rousseau 2. Voltaire 3. La Mettrie 4. d'Holbach 5. deism 6. Diderot
7. Cabanis 8. Notre-Dame

ژاکوبنها[9] داشت. دیگری ممکن است آنها را نمایندهٔ مرحله‌ای از رشد اجتناب ناپذیر اجتماعی ـ سیاسی و به عبارت دیگر یاریگرِ شروع مرحلهٔ دموکراسی بورژوایی بشمارد که به نوبهٔ خود محکوم به سپردن جای خود به حکومت پرولتاریاست.

این دو تفسیری که از روشنگری فرانسه می کنند، یعنی تفسیر برحسب موضع گیری نسبت به نهادهای دینی و نسبت به خودِ دین و تفسیر برحسب موضع گیری نسبت به نظامهای سیاسی و نسبت به تحوّلات سیاسی و اجتماعی، البتّه پایه‌هایی در حقیقت دارد، ولی هر دو شاید به یك اندازه مبتنی بر حقیقت نیست. از یك سو، با آنکه پاره‌ای از فیلسوفان نمایندهٔ روشنگری مطمئناً دل‌خوشی از «آنسین رژیم[10]» نداشتند، همهٔ آنها را به عنوان مسبّبان عالم و عامد انقلاب به شمار آوردن خطایی است بزرگ. مثلا ولتر، با آنکه خواهان پاره‌ای اصلاحات بود، واقعاً دغدغهٔ خاطری برای پیشرفت دموکراسی نداشت. او در اندیشهٔ آزادی بیان برای خود و دوستانش بود، امّا نمی‌توان او را آزادیخواه نامید. استبداد خیرخواهانه، خاصّه اگر خیرخواهی متوجّه «فیلسوفان[11]» بود، بیشتر به مذاقش سازگار بود تا حکومت عامّه. محقّقاً قصد او پیشبرد انقلاب از جانب مردمی که او آنها را از «طبقات پست[12]» می‌شمرد نبود. از سوی دیگر این هم حقیقت دارد که همهٔ فیلسوفانی که آنها را نمایندگان روشنگری فرانسه محسوب می‌دارند، به درجات مختلف، مخالف استیلای کلیسا بودند. بسیاری از آنها مخالف مسیحیّت و پاره‌ای حداقّل ملحدان متعصّبی بودند که با هر نوع مذهبی مخالفت می کردند و آن را حاصل جهل و ترس و دشمن ترقّی فکر و مضرّ به اخلاق حقیقی می‌دانستند.

اما با آنکه تفسیر برحسب موضع گیری نسبت به دین و همچنین، تا حدّ کمتری، تفسیر برحسب موضع گیری نسبت به اعتقادات سیاسی، هر دو پایه‌هایی در واقعیّت دارد، اگر فلسفهٔ قرن هیجدهم فرانسه را هجوم ممتدی به تخت و منبر توصیف کنیم، تصویر به کلّی ناقصی از آن به دست داده‌ایم. بدیهی است که هجوم به کلیسای کاتولیك و هجوم به دین مُنْزَل و، در پاره‌ای موارد، هجوم به دین در همهٔ اشکال آن، به نام عقل صورت می گرفت. ولی اِعمال عقل در نزد فیلسوفان روشنگری فرانسه معنایی به مراتب وسیعتر از انتقاد ویرانگرانه در قلمرو دین داشت. می توان گفت که انتقاد ویرانگرانه وجه منفی روشنگری بود؛ وجه مثبت آن عبارت بود از کوشش برای فهم جهان و خاصّه خود انسان در زندگی روانی و اخلاقی و اجتماعی او.

مقصودم از این سخن، کوچك جلوه دادن نظریّات فیلسوفان دربارهٔ مباحث دینی یا طرد آنها به عنوان امور بی‌اهمیّت نیست. موضع گیری آنها برای هر کسی که مانند نویسندهٔ حاضر دارای اعتقادات مذهبی است امری نیست که بتوان با بی‌اعتنایی از سر آن گذشت. ولی صرف نظر از اینکه هرکس چه اعتقاداتی دارد، موضع گیری «له فیلوزوف» (= فیلسوفان)

---

9. Jacobins 10. ancien régime (نظام قدیم) 11. les philosophes 12. rabble

نسبت به مذهب آشکارا ارزش و اهمیّت فرهنگی داشت؛ زیرا مبیّن تغییر عمده‌ای در نگرش فرهنگ قرون وسطایی و نمایندهٔ مرحلهٔ فرهنگی متفاوتی بود. در عین حال باید به یاد بیاوریم که ما شاهد رشد و توسعهٔ نگرش علمی هستیم. فیلسوفان قرن هیجدهم فرانسه اعتقاد راسخی به پیشرفت، یعنی توسعهٔ نگرش علمی، از فیزیك گرفته تا روانشناسی و اخلاق و زندگی اجتماعی انسان، داشتند. اگر رأی به طرد مذهب وحی و گاهی به طور کلّی همهٔ مذاهب می‌دادند، پاره‌ای ناشی از اعتقاد آنها به این امر بود که مذهب، چه مذهب وحی به طور اخصّ وچه مذهب به‌طور اعمّ، دشمن پیشرفت فکری و به کار بردن آزادانه و آشکار عقل است. بدیهی است که مقصود من القای این سخن نیست که آنها در این اندیشهٔ خود حقّ داشتند. هیچ گونه ناسازگاری درونی میان مذهب و علم وجود ندارد. ولی سخن من این است که اگر ما منحصراً بر انتقاد ویرانگرانهٔ آنها در زمینهٔ مذهبی تکیه کنیم، بیم آن می‌رود که اهداف مثبت فیلسوف را از نظر دور بداریم. آن‌گاه فقط دید یکجانبه‌ای از منظره خواهیم داشت.

فیلسوفان قرن هیجدهم فرانسه به نحو قابل ملاحظه‌ای متأثّر از متفکّران انگلیسی، خاصّه لاك[۱۳] و نیوتون[۱۴]، بودند. به طور کلّی آنها با مذهب اصالت تجربهٔ[۱۵] لاك همداستان بودند. به کار گرفتن عقل در نظر آنان به معنی ساختن نظامهای بزرگ مستخرج از مفاهیم لدنّی یا اصول اوّلیّهٔ بدیهی نبود. و از این جهت، آنها به مابعدالطّبیعهٔ نظری قرن پیش پشت کردند. مقصود این نیست که آنها هیچ کاری با «ترکیب[۱۶]» نداشتند و صرفاً متفکّرانی تحلیلگر بودند، که توجّه خود را به مسائل جزئی مختلف معطوف می‌داشتند و هیچ کوششی در ترکیب نتایج گوناگون حاصل به کار نمی بردند. بلکه آنها اعتقاد راسخ داشتند که طریق درست تحقیق مراجعه به خود پدیده‌ها و توسّل به مشاهده به منظور پی بردن به قوانین و علل آنهاست. آن گاه می توان به کار ترکیب پرداخت و اصول کلّی ساخت و امور جزئی را در پرتو حقایق کلّی دریافت. به عبارت دیگر، خطاست اگر تصور کنیم که روشی آرمانی، نظیر روش استنتاجی ریاضیات وجود دارد که بتوان آن را بر همهٔ شاخه‌های تحقیق تطبیق کرد. مثلا بوفون[۱۷] به وضوح چنین می اندیشید. اندیشه‌های او در ذهن دیدرو کم و بیش مؤثّر افتاد.

این نوع نگرش تجربی مذهبانه به شناخت، در پاره‌ای موارد، مانند مورد دالامبر[۱۸]، منتهی به اتّخاذ دیدگاهی شد که می توان آن را دیدگاه اصالت تحققی[۱۹] توصیف کرد. مابعدالطّبیعه، اگر مراد از آن بررسی واقعیّت فوق پدیده‌ای[۲۰] باشد، قلمرو ناشناختنی هاست. نمی توان در این زمینه شناخت محققّی به دست آورد و کوشش برای دست یافتن به چنین شناختی ضایع کردن وقت است. تنها راه نیل به یك مابعدالطبیعهٔ عقلانی ترکیب نتایج حاصل از علوم تجربی

---

13. Locke 14. Newton 15. empiricism 16. synthesis 17. Buffon 18. d'Alembert
19. positivistic 20. transphenomenal

است و در علوم تجربی ما کاری با «جوهرها» نداریم، بلکه سروکارمان تنها با پدیده‌هاست. البته از یك جهت می‌توانیم سخن از جوهرها به میان آوریم، ولی این جوهرها، به قول لاك، چیزی جز جوهرهای «اسمی» نیست. [در علوم تجربی] این کلمه به معنی مابعدالطّبیعی آن به کار نمی‌رود.

البته خطای فاحشی است اگر بگوییم که همهٔ فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه «اصالت تحققی» بودند. مثلا ولتر فکر می‌کرد که می‌توان وجود خدا را ثابت کرد. موپرتویی[۲۱] نیز، چنین می‌اندیشید. با این همه می‌توان میان اندیشه‌های پاره‌ای از متفکّران آن دوره و مذهب اصالت تحقّق شباهتهایی یافت. و بنابراین می‌توان گفت که فلسفهٔ قرن هیجدهم راه را برای مذهب اصالت تحقّق قرن بعد هموار کرد.

در عین حال به دست دادن چنین تفسیری از روشنگری فرانسه یکجانبه و از یك بابت پُرفلسفی است. برای اینکه مقصودم را بهتر بیان کنم. کندیّاك[۲۲] را مثال می‌آورم. این فیلسوف کاملا پیرو لاك بود و بر آن شد که اصالت تجربهٔ لاك را، آن گونه که خود از آن در می‌یافت، بر قوا و اعمال نفسانی آدمی تطبیق کند و کوشید تا نشان دهد که چگونه می‌توان آنها را برحسب «حواس تغییرشکل یافته[۲۳]» تعلیل کرد. و امّا کندیّاك خود چنان نبود که بتوان او را اصالت تحقّقی نامید. ولی بی‌گمان می‌توان *رساله دربارهٔ حواس*[۲۴] او را حرکتی در جهت مذهب اصالت تحقّق، یا مرحله‌ای در رشد آن شناخت. با این همه می‌توان آن را به سادگی مرحله‌ای در رشد روانشناسی نیز به شمار آورد، و روانشناسی، اگر به نفس خود اعتبار شود، ضرورتاً ارتباطی با اصالت تحقّق فلسفی ندارد.

همچنین بسیاری از فیلسوفان روشنگری فرانسه اندیشه بر مطالعهٔ روابط میان زندگی نفسانی و شرایط وظائف الاعضایی آن گماشتند، و در پاره‌ای موارد، از جمله در مورد کابانیس، این کار به بروز مادّیگرایی زمختی منتج شد. بنابراین، ممکن است این وسوسه بر ما چیره شود که بخواهیم کلّ تحقیق خود را بر حسب چنین نتیجه‌ای تفسیر کنیم. در عین حال ممکن است مادّیگرایی جزمی بعضی از فیلسوفان را انحراف موقّت از جریان پیشرفت یکی از زمینه‌های باارزش تحقیق بشماریم. به عبارت دیگر، اگر مطالعات روانشناختی فیلسوفان قرن روشنگری را آزمایشهایی مقدّماتی در مراحل پیشرفت این زمینه از تحقیق به شمار آوریم، آن گاه ممکن است برای تندرویها و زمختیها وزن کمتری قائل شویم تا وقتی که افق ذهن خود را محدود به

---

21. Maupertuis 22. Condillac

۲۳. کندیاك «فقط یك مبدأ برای معرفت می‌شناسد و آن حواس است که با تغییرشکل به صورت توجه، حافظه، تفکر، داوری و استدلال درمی‌آید... پس عواطف و احساسات چیزی جز حواس تغییرشکل یافته نیستند.» (*دایرة المعارف فارسی*، ص ۲۳۲). ــ م.

24. *Treatise on Sensations*

صِرفِ بررسی روشنگری فرانسه کنیم. بدیهی است که اگر کسی جویای مطالعهٔ اندیشهٔ عصری خاصّ یا گروه خاصّی از مردم باشد، چنانکه در این فصول وجههٔ نظر است، باید به این تندرویها و زمختیها عطف توجّه کند. ولی این نیز هست که باید تصویر تمام قدّی از اندیشهٔ آن عصر و آن مردم را در ذهن داشته باشد و به خاطر بیاورد که این مشخصّه‌ها متعلّق به دوره‌ای معیّن و در زمینهٔ پیشرفتی است که روی به آینده دارد و می‌تواند در زمانی سپس‌تر مصالح نقد و تصحیح انحرافات اوّلیّه را تشکیل دهد.

بنابراین به طور کلی می‌توان فلسفهٔ عصر روشنگری فرانسه را کوششی برای پیش‌برد آنچه هیوم[۲۵] «علم آدمی»[۲۶] اش می‌نامید دانست. البته این توصیف بر همهٔ امور تطبیق نمی‌کند. چنانکه مثلا ما به نظریّاتی دربارهٔ جهانشناسی برمی‌خوریم. ولی این توصیف توجّه ما را به علاقهٔ فیلسوفان قرن هیجدهم فرانسه به انجام دادن کاری برای زندگی نفسانی و اجتماعی آدمی جلب می‌کند که نیوتون برای جهان فیزیکی انجام داد و نحوهٔ تقرّب آنها برای وصول به این هدف بیشتر ملهَم از اصالت تجربهٔ لاك بود تا نظامهای نظری قرن پیش.

این نیز شایان توجّه است که فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه مانند عدّه‌ای از حکمای اخلاق انگلستان می‌کوشیدند تا اخلاق را از مابعدالطّبیعه و علم کلام جدا کنند. بی‌گمان نظریّات اخلاقی آنها، از ایدئالیسم اخلاقی دیدرو گرفته تا مذهب کم مقدار اصالت سودمندی[۲۷] لامتری، با هم تفاوت بسیار داشت. ولی همه کم و بیش در این کوشش همداستان بودند که اخلاق را به اصطلاح روی پاهای خودش بایستانند. این در حقیقت معنی واقعی سخنان بل[۲۸] و لامتری است که آن یك می‌گوید که کشوری مرکّب از ملحدان کاملا ممکن است و این یك بر آن می‌افزاید که نه تنها ممکن است، بلکه مطلوب است. با این همه، درست نیست اگر بگوییم که همهٔ «فیلسوفان» با چنین نگرشی موافقت داشتند، چنانکه ولتر معتقد بود که اگر خدا وجود نمی‌داشت، برای خیر و مصلحت جامعه لازم بود که او را اختراع کنیم. ولی به طور کلی فلسفهٔ عصر روشنگری متضمن جدایی اخلاق از مباحثات مابعدالطبیعی و کلامی بود. اینکه چنین جدایی توجیه‌پذیر است یا نه، البته سخنی است قابل بحث.

بالاخره باید به خاطر داشته باشیم که فلسفهٔ قرن هیجدهم در فرانسه، مانند فلسفهٔ این قرن در انگلستان، عمدةً حاصل اندیشهٔ مردانی بود که استاد فلسفه در دانشگاهها نبودند و غالباً بیرون از فلسفه علایقی داشتند. هیوم در انگلستان هم مورّخ بود و هم فیلسوف. ولتر در فرانسه نمایشنامه‌نویس بود. موپرتویی به سفر اکتشافی قطب شمال رفت تا با اندازه‌گیری دقیق یك درجه عرض جغرافیایی به تعیین شکل زمین در دو قطب آن کمك کند. دالامبر ریاضیدان برجسته‌ای بود. مونتسکیو[۲۹] و ولتر هردو در تاریخنگاری تقریباً اعتباری داشتند. لامتری

25. Hume 26. the science of man 27. utilitarism 28. Bayle 29. Montesquieu

پزشك بود. در قرن هیجدهم، ما هنوز شاهد روزگاری هستیم که وقوف بر نظریّات فلسفی لازمهٔ فرهیختگی به شمار می آید و فلسفه هنوز حوزهٔ محروسهٔ دانشگاهی نشده است؛ از آن گذشته، هنوز میان فلسفه و علوم رابطهٔ تنگاتنگی که در حقیقت تقریباً مشخصّهٔ کلّی اندیشهٔ فلسفی فرانسه بود، برقرار است.

۲. شکاکیّت بل

در میان نویسندگان فرانسوی که راه را برای روشنگری در فرانسه هموار کردند شاید از همه صاحب نفوذتر پیر بل[۳۰] (۱۶۴۷ـ۱۷۰۶)، مؤلّف اثر مشهور فرهنگ *تاریخی و انتقادی*[۳۱] (۱۶۹۵ـ۱۶۹۷) بود. بل پروتستان بار آمد، مدّتی به کیش کاتولیك پیوست و بعد دوباره به مذهب پروتستان بازگشت. ولی با وجود وفاداری به کلیسای اصلاح شده[۳۲] معتقد بود که رفتار به عدم تساهل[۳۳] کاری است که تنها به کاتولیکها انحصار ندارد. از این رو، در مدّت اقامت خود در روتردام، که از سال ۱۶۸۰ تا پایان عمر او طول کشید، پیوسته به هواخواهی از تساهل[۳۴] برخاست و در مبارزه با رفتار مبتنی بر عدم تساهل یوریو[۳۵]، متألّه کالونی، از پای ننشست.

به عقیدهٔ بل مشاجرات کلامی رایج آلوده به اشتباه و بی‌وجه است. مثلا مشاجره بر سر مناسبات میان فضل الهی[۳۶] و ارادهٔ آزاد[۳۷] (اختیار) را در نظر بگیرید. تومی[۳۸]ها و یانسنی[۳۹]ها و کالونیها[۴۰] همگی در دشمنی با مولینیسم[۴۱] همداستانند. حال آنکه در واقع امر هیچ تفاوت اساسی میان آنها نیست. با این همه، تومیها به ضِرس قاطع می گویند که یانسنی نیستند و این گروه اخیر کالونیها را انکار می کنند و کالونیها بر آن دیگران خرده می گیرند. مولینی[۴۲]ها هم در کوشش برای اینکه تعلیمات قدیس اوگوستینوس[۴۳] با تعلیمات یانسنیها متفاوت است به دلایل سفسطه‌آمیز متوسّل می شوند. به طور کلی آدمیان خیلی آسان مؤمن به وجود تفاوت در جاهایی می شوند که هیچ تفاوتی وجود ندارد و خیلی آسان معتقد به وجود ارتباط پایدار میان نگرشهای مختلف می‌شوند، و حال آنکه هرگز چنین ارتباطهایی میان آنها نیست. به این ترتیب، دوام و شدّت بسیاری از مشاجرات ناشی از تعصّب و فقدان داوری روشن است.

با این همه، نظریّات بل دربارهٔ مابعدالطّبیعه و علم کلام فلسفی یا طبیعی مهمتر از نظریّات او دربارهٔ مشاجرات رایج در کلام جزمی است. به عقیدهٔ او عقل آدمی برای پی بردن به اشتباهات سازگارتر است تا برای کشف حقیقت مثبت و این حکم مخصوصاً در مورد مابعدالطبیعه صادق

---

30. Pierre Bayle 31. *Dictionnaire historique et critique* 32. Reformed Church
33. intolerance 34. tolerance 35. Jurieu 36. grace 37. free will
38. Thomists 39. Jansenists 40. Calvinists 41. Molinism 42. Molin·ists
43. St. Augustine

است. در حقیقت جملگی بر آنند که فیلسوف حق دارد که هر دلیل جزئی وجود خدا را مورد انتقاد قرار دهد، ولی حق ندارد که به طور کلّی انکار کند که وجود خدا را به نحوی می توان اثبات کرد. امّا واقع امر این است که همهٔ دلایلی که تاکنون عرضه شده در معرض انتقادات ویرانگرانه قرار گرفته است. از آن گذشته، هیچ کس تاکنون معضلهٔ شرّ را حل نکرده است و این هم جای شگفتی نیست. زیرا نمی‌توان هیچ گونه سازش عقلانیی در جهان میان شرّ و تصدیق خدایی نامتناهی و عالم مطلق و قادر مطلق بر قرار کرد. توضیحی که مانویان با فلسفهٔ ثنوی خود از شرّ عرضه می کردند به مراتب بهتر از توضیحی است که مذهب حاکم به دست می‌دهد. با وجود این، به عقیدهٔ او، فرضیّات مابعدالطبیعی مانویان بی‌معنی بود. دربارهٔ جاودانگی روح نیز عقیده داشت که هیچ برهان مسلّمی برای آن اظهار نشده است.

بل نمی گفت که تعالیم مبتنی بر وجود خدا و جاودانگی روح خالی از حقیقت است. بلکه او ایمان را در جایی بیرون از حوزهٔ عقل می نهاد. با این همه، این سخن شرطی به همراه دارد. بل به طور ساده نمی گفت که حقایق مذهبی برهان‌پذیر نیست، هر چند این حقایق مغایرتی با عقل ندارد. بلکه نگرش او بیشتر این بود که محتوای این حقایق بیش از آن است که ناسازگار با عقل باشد. بنابراین، چه صادقانه و چه غیرصادقانه، پیشنهاد می کرد که شایسته‌ترین کار این است که وحی را بپذیریم، و در هر حال اگر حقایق مذهبی را متعلّق به حوزهٔ غیرعقلانی بدانیم، جای آن نیست که وقت خود را بر سر استدلالات و مشاجرات کلامی صرف کنیم.

باید توجّه داشت که بل نه تنها مذهب و عقل، بلکه مذهب و اخلاق را نیز از هم جدا می کرد. به عبارت دیگر، او بر این معنی پای می فشرد که خطای بزرگی است اگر چنین بیندیشیم که برای داشتن زندگی اخلاقی وجود معتقدات و انگیزه‌های مذهبی ضروری است. برای این منظور، انگیزه‌های غیرمذهبی ممکن است درست به همان اندازه کارساز و حتی از آن هم قوی‌تر باشد، و کاملا امکان‌پذیر است که جامعه‌ای اخلاقی داشته باشیم متشکل از مردمی که به جاودانگی روح و در حقیقت به خدا بی اعتقاد باشند. به هر حال، بل در مقالهٔ خود در فرهنگ دربارهٔ صدوقیان[۴۴] می گوید که صدوقیان، که به حشر پس از مرگ اعتقاد نداشتند، بهتر اُز فریسیان بودند که چنین اعتقادی داشتند. تجربهٔ زندگی نشان نمی‌دهد که پیوندی ناگسستنی میان ایمان و عمل وجود داشته باشد. بنابراین، به مفهوم انسان اخلاقی خودمختار می‌رسیم که

۴۴. Sadducees صدوقیان فرقه‌ای از یهودیان زمان حضرت عیسی (ع) بودند. بیشتر آنها از طبقات عالیه و خاصه از اورشلیم بودند. تنها اسفار خمسه را قبول داشتند و روایات شفاهی مورد قبول فریسیان را انکار می کردند، به بقای روح، حشر بعد از مرگ، وجود شیاطین و ملائك و آمدن مسیح معتقد نبودند. در سال ۷۰ ب م ازمیان رفتند. اما فریسیان Pharisees اصرار می‌ورزیدند که آداب مذهبی یهود باید طابق النعل بالنعل آن طور که در شریعت موسی مندرج است، در کلیهٔ شئون زندگی رعایت شود و بعلاوه برای احادیث شفاهی نیز اهمیت فراوان قائل بودند. دورهٔ فعالیت آنان تا حدود ۱۳۵ ب م کشیده شد (نقل به اختصار از *دایرة المعارف فارسی*). ـــ م.

برای آنکه زندگی خود را در تقوی به سر برد نیازی به ایمان مذهبی ندارد.

آن گروه از نویسندگان روشنگری فرانسه، از قبیل دیدرو، که از پی بل آمدند، بهرهٔ فراوانی از فرهنگ او برداشتند. این فرهنگ در روشنگری (Aufklärung) آلمانی نیز بی تأثیر نبود. در سال ۱۷۶۷ فردریك کبیر به ولتر نوشت که بل پیکاری آغاز کرده است وعده‌ای از نویسندگان انگلیسی راه او را در پیش گرفته‌اند و ولتر باید به این جنگ پایان دهد.

۳. فونتنل

شاید بتوان بیشترین شهرت برنار لو بوویه دوفونتنل[۴۵] (۱۶۵۷ـ۱۷۵۷) را در فعالیت او مبنی بر عامّه فهم کردن نظریّات علمی دانست. او کار ادبی را از یك نمایشنامهٔ ناموفّق، همراه با آثاری دیگر، آغاز کرد. ولی به زودی دریافت که جامعهٔ معاصر او از گزارشهای روشن و قابل ـ فهم دربارهٔ فیزیك نوین استقبال می کند. کوشش او در برآوردن این نیاز تا آنجا قرین توفیق شد که اورا به دبیری «فرهنگستان علوم[۴۶]» برگزیدند. به طور کلی او هوادار فیزیك دکارت بود و در کتاب خود به نام *گفتگو در کثرت جهانی*[۴۷] (۱۶۸۶) نظریات نجومی دکارت[۴۸] را به زبانی عامه فهم نوشت. البته او از اهمیت نیوتن غافل نبود و درسال ۱۷۲۷ کتابی تحت عنوان *ستایش نیوتون*[۴۹] نوشت. ولی در کتابی به نام *نظریّهٔ گردبادهای دکارت*[۵۰] (۱۷۵۶) از این نظریّهٔ دکارت دفاع کرد و به اصل جاذبهٔ عمومی نیوتون که در نظر او متضمن فرض یك ذات نهایی بود تاخت. یادداشتهای دستنوشته‌ای که پس از مرگ او در دفتر کارش یافتند آشکارا از تمایل قطعی ذهن او در اواخر عمر به مذهب اصالت تجربه حکایت می کند. او معتقد بود که همهٔ اندیشه‌های ما در نهایت امر به داده‌های تجربهٔ حسی قابل تأویل است.

فونتنل گذشته از کمك به انتشار معرفت اندیشه‌های علمی در قرن هیجدهم فرانسه، تا اندازه‌ای غیرمستقیم به رشد شکّاکیّت نسبت به حقایق مذهبی نیز مساعدت کرد. مثلا دست به انتشار کتابهای کوچك *منشأ افسانه‌ها*[۵۱] و *تاریخ وخْشْها*[۵۲] زد. در نخستین آنها این نظر را که اساطیر یا افسانه‌ها ناشی از بازی قوّهٔ مخیّله است نه از عقل رد کرد و نوشت که مثلا اساطیر یونان ازمیل آدمی به تبیین پدیده‌ها سرچشمه می گیرد و محصول عقل است، هر چند تخیّل در شرح و بسط آنها سهم دارد. عقل آدمی در ادوار اولیه با عقل انسان امروزی تفاوت اساسی نداشت. انسان اولیه و امروزی هردو در تبیین پدیده‌ها و تأویل ناشناخته‌ها به شناخته کوشیده‌اند: فرق میان آنها در این است که در روزگاران اولیه معرفت مثبت به ندرت دست

---

45. Bernard le Bovier de Fontenelle 46. Académie des Sciences
47. *Entretiens sur la pluralité des mondes* 48. Descartes 49. *Eulogy of Newton*
50. *Théorie des tourbillons cartésiens* 51. *The Origin of Fables*
52. *The History of Oracles*

می‌داد و ذهن ناگزیر از توسل به تبیینات اساطیری بود. ولی در جهان امروز معرفت مثبت به حدی رشد یافته است که تبیین اساطیری رفته رفته جای خود را به تبیین علمی می‌دهد. معنی ضمنی این نظر به حد کافی روشن است، هر چند فونتنل به تصریح آن را بیان نکرده است.

فونتنل در *تاریخ وخشها* نوشت که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر اینکه غیبگویی وخشهای یونان وروم باستان ناشی از فعالیت ارواح خبیثه بود یا وخشها با آمدن مسیح وادار به سکوت شدند وجود ندارد. بنابراین، دلایلی که در تأیید قدرت و الوهیّت مسیح اقامه می‌شود و عبارت است از قول به اینکه وخشهای یونان وروم باستان ناگزیر از سکوت شدند فاقد مبنای تاریخی است. نکات خاص مورد بحث را نمی‌توان شایان اهمیت بسیار دانست، ولی ظاهراً مفهوم ضمنی آنها این است که مدافعان مسیحیّت عادت به توسل به دلایل بی‌ارزش دارند.

با این همه، فونتنل ملحد نبود. او بر این عقیده بود که خدا در نظام طبیعت، که قانون بر آن حکم می‌راند، متجلی است، نه در تاریخ، که انفعالات و هواهای نفسانی بر آن حاکم است. به سخن دیگر، خدای فونتنل خدای هیچ مذهب تاریخی، یعنی خدایی که خود را در تاریخ می‌نمایاند و نظامهای جزمی می‌آفریند، نبود، بلکه خدای طبیعت بود که در ادراک علمی جهان خودنمایی می‌کند. راست است که ملحدانی در میان فیلسوفان قرن هیجدهم فرانسه یافت می‌شدند، ولی خداشناسی یا ایمان به خدا بدون اعتقاد به ادیان منزل (deism یا به قول ولتر theism) نسبتاً متداول‌تر بود، هر چند الحاد در میان فرانسویان رواج بیشتر داشت تا در میان معاصران انگلیسی آنها.

۴. مونتسکیو و مطالعهٔ او در قانون

پیش از این گفتیم که فیلسوفان روشنگری فرانسه می‌کوشیدند تا زندگی اجتماعی و سیاسی انسان را دریابند. یکی از مهمترین آثاری که در این زمینه نوشته شد رسالهٔ مونتسکیو در قانون بود. شارل دوسکوندا (۱۶۸۹ـ۱۷۵۵)، بارون دولابرد اِ دومونتسکیو[53] شیفتهٔ آزادی و دشمن استبداد بود. در سال ۱۷۲۱ *نامه‌های ایرانی*[54] را منتشر کرد که هجویه‌ای بود بر شرایط سیاسی و کلیسایی در فرانسه. از سال ۱۷۲۸ تا سال ۱۷۲۹ در انگلستان بود، که در آنجا احساس ستایش عمیقی به پاره‌ای از مشخّصه‌های نظام سیاسی انگلستان در دل او پدید آمد. در سال ۱۷۳۴ *ملاحظاتی در علل عظمت و انحطاط رومیان*[55] را منتشر کرد. و بالأخره در سال ۱۷۴۸ اثر او دربارهٔ قانون به نام *روح القوانین*[56] انتشار یافت که ثمرهٔ هفده سال کار و کوشش او بود.

53. Charles de Sécondat, Baron de la Brède et de Montesquieu
54. *Lettres Persanes*
55. *Considération sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*
56. *De l'esprit des lois*

مونتسکیو دراثر خود دربارهٔ قانون به مطالعهٔ تطبیقی جامعه و قانون و حکومت می‌پردازد. البته شناخت او از واقعیت امور چندان دقیق و مبسوط نبود که بتواند کاری با چنین وسعت طرحی را از پیش ببرد، ولی، نفسِ کار، یعنی مطالعهٔ جامعه‌شناختی تطبیقی، شایان اهمیت بود. راست است که در این کار کسانی بر او فضل تقدم داشته‌اند و مخصوصاً ارسطو به تألیف مطالعاتی در بسیاری از قوانین اساسی یونان دست یازیده بود. با این همه، طرح مونتسکیو را باید در پرتو فلسفهٔ معاصر او نگریست. او می‌خواست در زمینهٔ سیاست و قانون همان نگرش تجربی استقرایی را که فیلسوفان دیگر در دیگر زمینه‌ها اعمال کرده بودند به کار برد.

با این همه، هدف مونتسکیو صرفاً این نبود که پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و حقوقی را شرح دهد و شمار بسیاری از واقعیتهای جزئی را ثبت و وصف کند. او می‌خواست واقعیتها را دریابد و بررسی تطبیقی پدیده‌ها را مبنای مطالعهٔ منظم اصول تکامل تاریخی قرار دهد. «من نخست آدمیان را مورد مطالعه قرار دادم و سرانجام به این عقیده رسیدم که رهنمون آنها در این گوناگونی بی‌نهایت قوانین و آداب و رسوم تنها هوی و هوس نبوده است. اصولی بنیاد نهادم و دیدم که موارد جزئی گویی خود به خود از این اصول پیروی می‌کنند و تاریخ همهٔ ملتها تنها پی‌آمدهای این اصول است. هر قانون جزئی با قانون جزئی دیگر مرتبط یا تابع قانونی کلی‌تر از خود است.»[۵۷] بنابراین، مونتسکیو گرد موضوعِ تحقیق خود با روحیّهٔ یك فیلسوف تاریخ برمی‌آمد، نه صرفاً با روحیّهٔ یك جامعه‌شناس تحققی مذهب.

نظریهٔ جامعه و حکومت و قانون مونتسکیو، اگر از یکی از جهاتش به آن نگاه کنیم، عبارت است از تعمیمات و غالباً تعمیمات شتابزدهٔ داده‌های تاریخی. نظامهای متفاوت قانون انسانی در جوامع سیاسی متفاوت تابع عوامل گوناگونی، از قبیل خلق و خوی مردم، ماهیت و اصول صوَر حکومت، شرایط اقلیمی و اقتصادی و جز اینهاست. مجموع این روابط «روح قوانین» را تشکیل می‌دهد و بررسی این روح است که وجههٔ نظر مونتسکیو است.

مونتسکیو نخست از رابطهٔ قوانین با حکومت سخن می‌گوید. او حکومت را به سه نوع «جمهوری و سلطنتی و استبدادی[۵۸]» تقسیم می‌کند. جمهوری ممکن است یا دموکراسی باشد، وقتی که عامّهٔ مردم قدرت عالیه را در دست داشته باشند، یا اریستوکراسی (حکومت خواصّ) باشد، وقتی که قدرت عالیه تنها در دست بخشی از مردم باشد. در حکومت سلطنتی پادشاه موافق قوانین اساسی معیّنی حکومت می‌کند و معمولا «قدرتهای متوسّطی» در کارند. در حکومت استبدادی هیچ قوانین اساسیی و هیچ «نگهبان» قانونی وجود ندارد. «از این روست که معمولا مذهب در این گونه کشورها نفوذ فراوان دارد، زیرا نوعی نگهبان دائمی تشکیل می‌دهد. اگر این معنی را دربارهٔ مذهب نتوان گفت، باری دربارهٔ آداب و رسومی که به جای

---

57. *De l'esprit des lois, préface.*   58. *Ibid*, II, 1.

قانون مورد احترام است، می توان گفت.»[۵۹] اصل یا بنیان حکومت جمهوری تقوای مدنی است؛ اصل حکومت سلطنتی، شَرَف، و از آنِ استبداد، ترس است، با توجّه به این اشکال حکومت و اصول آنها، بعضی از انواع نظامات قانونی احتمالا بر دیگران برتری خواهند داشت. «میان طبیعت و شکل حکومت این تفاوت وجود دارد که طبیعتِ حکومت آن چیزی است که حکومت از آن ساخته شده است، و اصلِ حکومت آن چیزی است که حکومت را به عمل وامی‌دارد. یکی ساخت حکومت است و دیگری انفعالات نفسانی آدمی است که حکومت را به حرکت درمی آورد. پس قوانین نباید به اصل هر حکومت کمتر از طبیعت آن بستگی داشته باشد.»[۶۰]

و اما، من نظریهٔ مونتسکیو را چنان وصف کردم که گویی استنتاجی تجربی بیش نیست، و وقتی که آن را چنین تفسیر کنند، یکی از خرده‌های بارزی که بر آن می گیرند این است که طبقه‌بندی او سنتی و مصنوعی است و توصیف او با واقعیتهای تاریخی نمی خواند. ولی باید گفت که مونتسکیو از نمونه‌های آرمانی حکومت سخن می گوید. مثلا در پس همهٔ حکومتهای استبدادی بالفعل می توان نوع آرمانیی از حکومت استبدادی بازشناخت. ولی به هیچ روی این بدان معنی نیست که هرگونه حکومت استبدادی دقیقاً این نمونهٔ آرمانی یا خالص را، چه در ساخت و چه در «اصل» خود، دارد. نمی توان از نظریهٔ نمونه‌های آرمانی منطقاً نتیجه گرفت که بنیان یا اصل نافذ در هر جمهوری تقوای مدنی است یا اصل نافذ در هر حکومت استبدادی ترس است. از سوی دیگر، وقتی که شکل معیّنی از حکومت فاقد نمونهٔ آرمانی خود باشد، می گوییم که آن حکومت ناقص است. «اینهاست اصول حکومتهای سه‌گانه که معنی آنِ این نیست که در یك جمهوری معیّن مردم با تقوایند، بلکه معنی آن این است که آنها قاعدةً باید باتقوی باشند. این بدان معنی نیست که در یك حکومت سلطنتی مردم حس شرف دارند و در یك حکومت استبدادی مردم حس ترس دارند، بلکه بدین معنی است که قاعدةً باید چنین حسی داشته باشند. حکومتی که این صفات را نداشته باشد ناقص است.»[۶۱] بنابراین، سخن مونتسکیو این است که در هر شکل حکومتی نظام خاصّی از قوانین باید وجود داشته باشد، نه اینکه چنین نظامی وجود دارد. قانونگذارِ بصیر باید مواظب باشد که قوانین منطبق بر نوع جامعهٔ سیاسی باشند، ولی قوانین ضرورةً چنین نیستند.

حکم مشابهی نیز دربارهٔ رابطهٔ قوانین با شرایط اقلیمی و اقتصادی می توان کرد: مثلا آب و هوا در شکل گرفتن خُلق و خو و عواطف یك ملت مؤثّر است. خلق و خوی انگلیسیان با خلق و خوی سیسیلیان متفاوت است. و قوانین «باید چنان بر احوال هر ملتی که آن قوانین برایشان وضع شده است منطبق باشد که بسیار غیرمحتمل باشد که قوانین یك ملت مناسب ملّت دیگر

---

59. *Ibid*, II, 4. 60. *Ibid.*, III, 1. 61. *Ibid.*, III, 11.

باشد.»[۶۲] مونتسکیو نمی‌گوید که شرایط اقلیمی و اقتصادی چنان تعیین‌کنندهٔ نظام قوانین است که هیچ نظارت عاقلانه‌ای بر آن نتوان اعمال کرد. شك نیست که این شرایط تأثیر نیرومندی در اشکال حکومت و نظامات قانون دارد، ولی این تأثیر به آن اندازه نیست که بتوان آن را سرنوشتی محتوم دانست. قانونگذار خردمند قانون را بر شرایط اقلیمی و اقتصادی تطبیق خواهد داد. ولی این تطبیق ممکن است بدین معنی باشد که مثلا در بعضی شرایط ناگزیر از مقابلهٔ آگاهانه با تأثیرات نامساعد آب و هوا در خلق و خو و رفتار آدمیان شود. زیرا آدمی صرفاً بازیچه‌ای در دست شرایط و عوامل مادون انسانی نیست.

شاید بتوان دو اندیشهٔ مهّم در نظریّهٔ مونتسکیو بازشناخت. نخست این اندیشه که نظامات قانون حاصل ترکیبی از عوامل تجربی است. در اینجا ما با استنتاجی از واقعیّتهای تاریخی روبه‌روییم که می‌توان آن را به عنوان فرضیّه‌ای در تفسیر تازه‌ای از زندگی اجتماعی و سیاسی انسان به کار بست. دوّم این اندیشه که آرمانهایی در جوامعِ بشریِ دست‌اندرکار است. به عبارت دیگر نظریّهٔ نمونه‌ها [ی آرمانی] مونتسکیو را، هر چند نسبةً محدود است، شاید بتوان بدین معنی گرفت که هر جامعهٔ سیاسیی تجسم ناقص آرمانی است که عامل شکل‌دهندهٔ ناپیدایی در تطوّر آن بوده است، و جامعه پیوسته متمایل به این آرمان است و از آن مایه می‌گیرد. وظیفهٔ قانونگذار دانا آن است که ماهیت این آرمان دست‌اندرکار را بازشناسد و قوانین را با تحقق تدریجی آن سازگار کند. نظریّهٔ آرمانها، اگر چنین تفسیر شود، ظاهراً چیزی بیش از بازمانده‌ای از طبقه‌بندیهای قوانین اساسی یونان است. می‌توان گفت که مونتسکیو می‌کوشد تا بینش تاریخی اصیلی را به یاری مقولاتی نسبةً مهجور بیان کند.

با این همه، اگر ما نظریّهٔ مونتسکیو را چنین تبیین می‌کنیم، مقصودمان این است که او صرفاً در اندیشهٔ فهم واقعیتهای تاریخی است و به دانشی نسبی خرسند است. نظامهای قوانین حاصل ترکیبهای متفاوتی از عوامل تجربی است. در هر نظامی می‌توان دست آرمان عمل‌کننده‌ای را دید. اما هیچ معیار مطلقی نیست که فیلسوف با مراجعه به آن بتواند نظامهای سیاسی و قانونی متفاوت را با یکدیگر بسنجد و آنها را ارزیابی کند.

اما این تفسیر ممکن است از دو جهت گمراه‌کننده باشد. از یك جهت مونتسکیو قبول داشت که قوانین لایتغیّر عادلانه‌ای وجود دارد. خداوند، آفریدگار و نگهدارندهٔ جهان، قوانین و قواعدی نهاده است که بر جهان جسمانی فرمان می‌راند.[۶۳] و «انسان، به عنوان موجودی جسمانی، مانند دیگر اجسام، در فرمان قوانین لایتغیّر است»[۶۴]. با این همه، انسان، به عنوان

62. *Ibid.*, I, 3.

۶۳. قوانین در کلی‌ترین معنی آنها عبارت است از «روابط ضروری ناشی از طبیعت اشیا».
(De l'esprit des lois, I, 1.)

64. *Ibid.*, I, 1.

موجودی هوشمند یا صاحب عقل، تابع قوانینی است که می تواند از آنها تخطّی کند. پاره‌ای از این قوانین ساختهٔ خود اوست؛ ولی پاره‌ای دیگر از اختیار او بیرون است. «بنابراین، ما باید قائل به وجود روابط عادلانه‌ای مقدّم بر قانون وضعی باشیم که مؤسّس بر آنهاست.»[۶۵] «گفتن اینکه هیچ چیز درست یا نادرستی جز آنچه قوانین وضعی امر یا نهی می کند وجود ندارد در حکم گفتن این سخن است که پیش از ترسیم دایره همهٔ شعاعهای آن با هم برابر نبوده است.»[۶۶] مونتسکیو فکر وجود یك حالت طبیعی را مسلم می گیرد و خاطرنشان می کند که مقدّم بر همهٔ قوانینِ وضعی «قوانین طبیعت وجود دارد که آنها را بدان سبب بدین نام می خوانیم که نفاذ خود را تماماً از محیط ما و وجود ما می گیرد».[۶۷] و برای شناخت این قوانین باید انسان را آن گونه که قبل از استقرار جامعه بوده است در نظر بگیریم. «قوانین نافذ در چنین وضعی قوانین طبیعت خواهد بود.»[۶۸] می توان گفت که رسالهٔ او دربارهٔ قانون به مطالعهٔ صرفاً تجربی و استقرایی نهادهای سیاسی و قانونی نظر دارد و نظریّهٔ قانون طبیعی او بازمانده‌ای از آراءِ فیلسوفان متقدّم قانون بوده است. ولی، با این همه، این نظریّه عنصر واقعیِ در اندیشهٔ اوست.

از جهت دیگر، مونتسکیو مدافع پرشور آزادی بود و صرفاً ناظر بیطرف پدیده‌های تاریخی نبود. از این رو، در کتابهای یازدهم و دوازدهم *روح قوانین* خود اندیشه بر تحلیل شرایط آزادی سیاسی می گمارد؛ و چون استبداد را خوش ندارد، چنین القاءِ اندیشه می کند که قانون اساسی لیبرال بهترین قانون اساسی است. تحلیل او احتمالا به این صورت است که نخست کلمهٔ آزادی را به معنای معمول آن در یك سیاق سخن سیاسی به کار می برد و سپس این معنی را بررسی می کند که در چه شرایطی می توان آن را تأمین و حفظ کرد. و از لحاظ نظری می توان این تحلیل را کار فیلسوف سیاسیی دانست که هیچ گرایشی به آزادی سیاسی ندارد و نسبت به آن بی تفاوت است. امّا مونتسکیو در تحلیل خود گوشهٔ چشمی به قانون اساسی انگلستان دارد که مورد ستایش اوست و گوشهٔ چشمی دیگر به نظام سیاسی فرانسه که خوشایند او نیست. بنابراین بحث او دربارهٔ آزادی سیاسی، دست کم از جهت روح و انگیزهٔ آن، تحلیلی صرفاً انتزاعی نیست. زیرا او در این اندیشه بود که‌چگونه می توان نظام سیاسی فرانسه را چنان اصلاح کرد که آزادی را مجاز بشمارد و آن را حفظ کند.

مونتسکیو می گوید که آزادی سیاسی عبارت از آزادی لجام گسیخته نیست، بلکه «تنها عبارت از توانایی انجام دادن کاری است که موظفیم که بخواهیم و ملزم نبودن به انجام دادن کاری که موظّفیم که نخواهیم.»[۶۹] «آزادی حق انجام دادن هر کاری است که قانون اجازهٔ انجام دادن آن را می دهد.»[۷۰] در یك جامعهٔ آزاد هیچ شهروندی را نمی توان از کاری که قانون مجاز دانسته است

65. *Ibid.* 66. *Ibid.* 67. *Ibid.* 68. *Ibid.* 69. *Ibid.*, XI, 3.
70. *Ibid.*

بازداشت، و هیچ شهروندی را نمی توان وادار به انجام دادن کار خاصی کرد، وقتی که قانون به او اجازه می دهد که به میل خود رفتار کند. این نوع توصیف آزادی شاید چندان روشن کننده نباشد، ولی مونتسکیو بر این نکته پای می فشارد که آزادی سیاسی مستلزم تفکیك قواست. بدین معنی که قوای مقننه و مجریه و قضائیه نباید در دست یك تن یا یك گروه از مردم باشد. باید این قوا جدا و مستقل از یکدیگر باشند، به نحوی که هر قوّه بتواند بر قوّهٔ دیگر نظارت کند و تضمینی در برابر استبداد و زیاده‌رویهای جابرانهٔ قوّهٔ دیگر باشد.

مونتسکیو، چنانکه خود به صراحت می گوید، در پرتو بررسی قانون اساسی انگلستان به چنین عقیده‌ای دربارهٔ آزادی سیاسی رسیده است. در حکومتهای مختلف آرمانهای حاکم متفاوتی وجود داشته است و وجود دارد. آرمان یا هدف رُم افزایش دومینیون[71]، از آنِ حکومت یهود حفظ و توسعهٔ مذهب و از آنِ چین آرامش عمومی بود. ولی یك ملّت یعنی ملّت انگلیس هست که هدف مستقیم قانون اساسیش آزادی سیاسی است. بنابراین، «برای یافتن آزادی در یك قانون اساسی زحمت زیادی لازم نیست. اگر بتوانیم ببینیم که این آزادی در کجا وجود دارد، چرا برای یافتن آن راه دور برویم؟»[72]

پاره‌ای از نویسندگان گفته‌اند که مونتسکیو به قانون اساسی انگلستان از دید نظریّه‌پردازان سیاسی مانند هارینگتون[73] و لاك می نگریست و هنگامی که از تفکیك قوا به عنوان نشانهٔ بارز قانون اساسی انگلستان سخن می گفت، نمی توانست دریابد که انقلاب ۱۶۸۸ سرانجام تفوّق پارلمنت را متحقّق ساخت. به سخن دیگر، کسی که بر مشاهدهٔ قانون اساسی انگلیس تکیه می کند و بس، نباید انتخاب خود را متوقّف بر به اصطلاح تفکیك قوا به عنوان بارزترین خصلت آن کند. امّا هر چند مونتسکیو قانون اساسی انگلستان را در پرتو نظریه‌ای می دید و تفسیر می کرد و هر چند عبارت «تفکیك قوا» توصیف تام و تمامی از وضع عینی موجود نیست، با این همه به نظر مسلم می آید که این عبارت اذهان را متوجه ممیّزات وضع موجود کرد. البته، قضات «قوّه»‌ای، بدان معنی که «قوهٔ» قضائیّه تشکیل می داد، تشکیل نمی دادند. ولی این هم بود که آنها در اعمال وظایف خود تابع هوی و هوس شاه یا وزیرانش نبودند. محققاً می توان گفت که آنچه مونتسکیو در قانون اساسی انگلیس می ستود بیشتر حاصل فرآیندی طولانی از تطوّر بود تا تحقق نظریّه‌ای انتزاعی دربارهٔ «تفکیك قوا». امّا آن قدر فریفتهٔ یك عبارت نبود که، چون قانون اساسی انگلستان را تحقق تفکیك قوا توصیف می کرد، طلب کند که این قانون اساسی در کشور او نیز کورکورانه مورد تقلید قرار گیرد. «چگونه می توانم چنین سودایی در سر بپرورم، من که بر این عقیده‌ام که حتی افراط از عقل هم همیشه مطلوب نیست، و آدمیان تقریباً همیشه خود را با اعتدال بهتر وفق می دهند تا با افراط و تفریط؟»[74] مونتسکیو خواهان اصلاحی در نظام سیاسی فرانسه بود، و ملاحظهٔ قانون

---

۷۱. dominion سرزمین یا کشوری مطیع یا تحت استیلای حکومت دیگر. ـــ م.

72. *Ibid.*, XI, 5. 73. Harrington 74. *Ibid.*, XI, 6.

اساسی انگلیس راههایی پیش پای او می نهاد که به یاری آنها ممکن بود این کشور بدون یك انقلاب شدید و بنیان کن اصلاح شود.

اندیشهٔ مونتسکیو دربارهٔ تعادل قوا هم در امریکا و هم در فرانسه تأثیر بخشید؛ یکی از موارد این تأثیر صدور اعلامیّهٔ حقوق بشر و شهروندان فرانسه در سال ۱۷۹۱ بود. با این همه در روزگاران بعد، بیش از هر چیز نقش پیشگامی او در مطالعهٔ تجربی و تطبیقی جوامع سیاسی و روابط میان اشکال حکومت و نظامهای قانونی و دیگر عوامل مشروط کننده مورد تأکید قرار گرفته است.

۵. موپرتویی

در بخش مربوط به فونتنل توجّه خواننده را به دفاع او از نظریّات فیزیکی دکارت جلب کردیم. فعالیّت پی یر لویی موردو موپرتویی[۷۵] (۱۶۹۸ـ۱۷۵۹) را که به نظریّهٔ گردبادهای دکارت حمله برد و از نظریّهٔ گرانش نیوتون دفاع کرد می توان نمونه‌ای از فعالیتهایی دانست که نیوتون را به جای دکارت بر کرسی اعتبار نشاند. در حقیقت دفاع موپرتویی از نظریات نیوتون کمك کرد که او به عضویّت انجمن سلطنتی[۷۶] انتخاب شود. موپرتویی در سال ۱۷۳۶ به فرمان لویی پانزدهم سرپرستی یك سفر تحقیقاتی را به لاپلاند[۷۷] به عهده گرفت تا، چنانکه در بخش نخست این فصل گفتیم، اندازهٔ دقیق یك درجهٔ عرض جغرافیایی را به منظور تعیین شکل زمین محاسبه کند. نتایج این مشاهدات که در سال ۱۷۳۸ انتشار یافت نظریّهٔ نیوتون را مبنی بر اینکه سطح زمین در دو قطب پَخْت است تأیید کرد.

آراءِ فلسفی موپرتویی از بعضی جهات اصالت تجربی و حتی اصالت تحققی بود. او در سال ۱۷۵۰ که به دعوت فردریك کبیر ریاست فرهنگستان پروس را در برلین به عهده داشت *رساله دربارهٔ جهانشناسی*[۷۸] را منتشر کرد. در این اثر او از جمله دربارهٔ مفهوم نیرو سخن می گوید که حاصل تجربهٔ مقاومتی است که انسان به هنگام غلبه بر موانع احساس می کند. «کلمهٔ «نیرو» به معنی اخصّ آن مبیّن نوعی احساس است که ما وقتی که می خواهیم جسم در حال سکونی را حرکت بدهیم یا حرکت جسم در حال حرکتی را تغییر دهیم یا متوقف کنیم تجربه می کنیم. ادراکی که ما در آن وقت تجربه می کنیم چنان پیوسته با تغییر در سکون یا حرکت جسم همراه است که نمی توانیم از باور داشتن این امر که آن علت این تغییر است خودداری کنیم. بنابراین، وقتی که می بینیم که تغییری در سکون یا حرکت جسمی روی می دهد، ناگزیر می گوییم که این تغییر ناشی از تأثیر نیرویی است. و اگر در خود احساس هیچ کوششی در کمك دادن به این تغییر نکنیم، و اگر

75. Pierre Louis Moreau de Maupertuis
76. Royal Society

۷۷. Lapland ناحیه‌ای است در شمال اروپا، بالای مدار قطب شمال، در شمال نروژ و سوئد و فنلاند و شبه‌جزیرهٔ کولا Kolaی روسیّه. ـــ م.

78. *Essai de cosmologie* (*Essay on Cosmology*)

فقط اجسام دیگری می بینیم که بتوانیم این فرایند را به آنها نسبت بدهیم، آن گاه «نیرو» را به آنها نسبت می دهیم، چنانکه گویی «نیرو» متعلق به آنهاست.»[79] تصور نیرو در منشأ خود فقط «چیزی است که نفس ما احساس می کند»[80]، و به این ترتیب نمی تواند متعلق به اجسامی باشد که ما آن را به آنها نسبت می دهیم. با این همه اشکالی ندارد که از نیروی محرکی سخن بگوییم که در اجسام حضور دارد، به شرط آنکه به خاطر داشته باشیم که این نیروی محرك «فقط کلمه‌ای است که وضع شده است تا جانشین (فقدان) دانش ما بشود و تنها به معنی نتیجهٔ پدیده هاست»[81] به عبارت دیگر، نباید بگذاریم که کاربرد کلمهٔ «نیرو» ما را گمراه کند و تصور کنیم که این کلمه ما بازائی به صورت یك وجود پنهانی غیبی دارد. نیرو «تنها از طریق آثار ظاهری آن» اندازه گیری می شود. ما، در علم فیزیك، همچنان در قلمرو پدیده ها باقی می مانیم و مفاهیم اساسی مکانیك فقط برحسب احساس قابل تفسیر است. در حقیقت موپرتویی عقیده داشت که تصور رابطهٔ ضروری موجود در اصول ریاضی و مکانیکی را هم می توان به زبان اصالت تجربی، مثلا از طریق تداعی و عادت، تبیین کرد.

ولی، موپرتویی در عین حال دید غایت گرایانه‌ای از قوانین طبیعی را پیشنهاد می کند. اصل اساسی در مکانیك «اصل کمترین عمل»[82] است. این اصل می گوید که «وقتی که تغییری در طبیعت روی می‌دهد، مقدار عملی که در این تغییر به کار می‌رود همیشه کمترین مقدار ممکن است. از این اصل است که ما قوانین حرکت را استنتاج می کنیم.»[83] به عبارت دیگر طبیعت همواره کمترین مقدار ممکن نیرو یا انرژیی را که برای تحقق هدفش لازم است به کار می برد. این قانون کمترین مقدار عمل، قبلا به توسط فِرما[84]ی ریاضیدان، در مطالعات او دربارهٔ نور شناخت، به کار رفته بود؛ امّا موپرتویی به آن کاربردی عام بخشید. زاموئل کونیگ[85]، از شاگردان لایب نیتس[86]، استدلال می کرد که لایب نیتس در بیان این قانون بر موپرتویی فضل تقدم دارد؛ فیلسوف می کوشید تا این ادعا را انکار کند. ولی در اینجا پرداختن به مسئلهٔ تقدم ضرورتی ندارد. مهم این است که موپرتویی خود را در این استدلال محق می‌دانست که نظام غایت گرایانهٔ طبیعت نشان می‌دهد که این نظام کار آفریدگاری همه‌دان است. به عقیدهٔ او، «امّا اصل دکارتی حفظ انرژی ظاهراً جهان را از حیطهٔ فرمانروایی الوهیّت بیرون می آورد. اصل ما، که با تصوراتی که باید از اشیا داشته باشیم سازگارتر است، جهان را پیوسته نیازمند قدرت آفریدگاری می شناسد.»[87]

موپرتویی بر چاپ سال ۱۷۵۶ *آثار*[88] خود رساله‌ای تحت عنوان *نظام طبیعت*[89] افزود که روایت لاتینی آن قبلا به نام مستعار بومن[90]، و با تاریخ ۱۷۵۱، انتشار یافته بود. او در این رساله

---

79. *Essai de cosmologie, 2 partie; Œuvres,* 1. edit. 1756, pp.29-30 80. *Ibid.,* p. 30.
81. *Ibid.,* p. 31. 82. The principle «of the least quantity of action», *Ibid.,* p. 42.
83. *Ibid.,* pp. 42-3. 84. Fermat 85. Samuel König 86. Leibniz 87. *Ibid,* p. 44.
88. *œuvres* 89. *Système de la Nature* 90. Baumann

تمیز قاطع دکارتی میان فکر و بُعد را انکار می کند. موپرتویی می گوید که روی هم رفته اکراهی که انسان از نسبت دادن فهم به ماده دارد صرفاً ناشی از این امر است که این فهم به تصوّر او همواره باید مانند فهم ما باشد. در حقیقت درجات بی نهایتی از فهم، از احساس مبهم گرفته تا فرایندهای عقلی روشن، وجود دارد. بنابراین، موپرتویی نوعی هیلوزوئیسم[۹۱] (= قول به ذی حیات بودن ماده) پیشنهاد می کند که بنابر آن حتی پست ترین شیءِ مادی نیز از درجه‌ای از زندگی و حساسیت برخوردار است.

موپرتویی را به اعتبار این نظریه‌اش گاهی در شمار مادیگرایان زمخت روشنگری فرانسه می آورند که بعداً بدانها اشاره خواهد شد. اما این فیلسوف به تفسیر دیدرو از نظریهٔ او، دایر بر اینکه این نظریّه معادل مادیگرایی و بنیان‌کن هر نوع استدلال معتبری برای اثبات وجود خداست، اعتراض می کند. موپرتویی در رسالهٔ خود به نام *پاسخ به اعتراضات آقای دیدرو*، که به صورت تعلیقه‌ای بر چاپ ۱۷۵۶ *نظام طبیعت* افزود خاطرنشان می کند که وقتی که دیدرو می خواهد، به جای نسبت دادن ادراکات مقدماتی به اشیاءِ صرفاً مادی، احساسی شبیه حس لامسه را به آنها نسبت دهد، با کلمات بازی می کند و بس. زیرا احساس شکلی از ادراك است. و ادراکات مقدماتی با ادراکات روشن و متمایزی که ما از آن برخورداریم یکسان نیست. هیچ تفاوت واقعی میان آنچه بومن می گوید و آنچه دیدرو دلش می خواهد او بگوید وجود ندارد. کاملا پیداست که این گفته‌ها این مسئله را که آیا موپرتویی مادّیگراست یا نه حل نمی کند. اما در هر حال این مسئله‌ای است که حل آن دشوار است. فیلسوف ظاهراً بر این عقیده بوده است که درجات عالی‌تر «ادراك» ناشی از ترکیب اتمها یا ذراتی است که از ادراك مقدماتی برخوردارند، لکن این اتمها یا ذرات واحد جسمانی‌اند نه واحدهای مابعدالطبیعی مانند مونادهای لایب نیتس. و این بی‌هیچ گفتگو موضع یك مادیگراست. و از سوی دیگر باید به خاطر داشت که در نظر موپرتویی نه تنها کیفیات پدیده یا تمثّلِ روانی‌اند، بلکه بُعد نیز چنین است. برونه[۹۲] حتی بر آن بود[۹۳] که فلسفهٔ موپرتویی در پاره‌ای از وجوه خود شبیه تعالیم غیرمادی بارکلی[۹۴] است. ظاهراً حقیقت امر این است که هر چند نوشته‌های موپرتویی به رشد مادیگرایی کمك کرد، با این همه موضع او به قدری دوپهلوست که به ما اجازه نمی‌دهد که او را بدون قید و شرط در شمار فیلسوفان مادیگرایِ روشنگری فرانسه محسوب داریم. در مورد تفسیر دیدرو باید گفت که موپرتویی ظاهراً ظنّ برده بود که او، در اشاره‌اش به نتایج «وحشتناك» نظریّهٔ بومن، به جدّ سخن نمی گوید، بلکه فقط می‌خواهد آنها را اعلام کند، در حالی که شفاهاً نشان می‌دهد که دارد آنها را ردّ می کند.

91. hylozoism 92. Brunet 93. *Maupertuis*, Paris, 1929. 94. Berkeley

۶. ولتر و خداشناسی

دیدیم که فونتنل و موپرتویی هردو معتقد بودند که نظام جهان خود مبیّن وجود خداست. مونتسکیو نیز به خدا اعتقاد داشت. ولتر هم همچنین. نام او با حملات تند و تمسخرآمیزش نه تنها بر کلیسای کاتولیك به عنوان یك نهاد و بر نقایص کلیساییان، بلکه همچنین بر تعالیم مسیحی، همراه است. اما این امر حقیقت ملحد نبودن او را تغییر نمی‌دهد.

فرانسوا ماری آروئه[۹۵] (۱۶۹۴ـ۱۷۷۸)، که بعدها نام خود را تغییر داد و به خود عنوان آقای دو ولتر داد، در کودکی در مدرسهٔ لویی لوگران[۹۶] پاریس تحصیل کرد. پس از دو اقامت کوتاه در باستیل[۹۷]، در سال ۱۷۲۶ به انگلستان رفت و تا سال ۱۷۲۹ در آنجا ماند. در این دوران اقامت در انگلستان بود که با نوشته‌های لاك و نیوتون آشنا شد و تحسین نسبت به آزادی نسبی زندگی در انگلستان را که آشکارا در *نامه‌های فلسفی*[۹۸] اش می بینیم در دل پرورد. ولتر درجای دیگر خاطرنشان می‌کند که نیوتون و لاك و کلارك[۹۹] اگر در فرانسه می‌بودند، آنها را آزار می‌دادند؛ اگر در رم می‌بودند، آنها را به زندان می‌افکندند و اگر در لیسبون می‌بودند، آنها را در آتش می‌سوختند. با این همه، شیفتگی او نسبت به تساهل مانع از آن نشد که در سال ۱۷۶۱، هنگامی که شنید که حکومت ضدمسیحی سه تن کشیش را در لیسبون به آتش سوختند، آشکارا ابراز خشنودی کند.

ولتر در سال ۱۷۳۴ به سیری[۱۰۰] رفت و در آنجا *رساله در مابعدالطبیعه*[۱۰۱] خود را نوشت و به احتیاط نزدیك‌تر دید که آن را منتشر نکند. کتاب *فلسفهٔ نیوتون*[۱۰۲] او در سال ۱۷۳۸ انتشار یافت. ولتر بیشتر آراءِ فلسفی خود را از اندیشمندگانی مانند بل و لاك و نیوتون اقتباس کرد، و بی‌گمان معرفی این آراءِ به صورت نوشته‌های روشن و مطایبه‌آمیز و قابلِ فهم کردن آنها برای جامعهٔ فرانسوی توفیق بسیار به دست آورد. ولی او فیلسوفی ژرف نبود. هر چند متأثّر از اندیشه‌های لاك بود، از جهت فیلسوف بودن با او در یك طبقه نمی‌گنجید. و هر چند دربارهٔ نیوتون کتاب نوشت، خود فیزیکدان و ریاضیدان نبود.

ولتر در سال ۱۷۵۰ به دعوت فردریك کبیر به برلین رفت و در سال ۱۷۵۲ هجویّه‌ای دربارهٔ موپرتویی به نام *دکتر آکاکیا*[۱۰۳] تألیف کرد. این هجویه فردریك را خوش نیامد، و چون روابط میان ولتر و حامی تاجدارش به وخامت گرایید، ولتر در سال ۱۷۵۳ برلین را ترك گفت و به ژنو رفت و در آنجا اقامت گزید. اثر مهم او به نام *رساله دربارهٔ آداب و رسوم*[۱۰۴] در سال ۱۷۵۶

---

95. François Marie Arouet 96. Louis-le-Grand 97. Bastille

98. *Letters Philosophiques*

۹۹. Samuel Clarck (۱۶۷۵ـ۱۷۲۴)، ریاضیدان و عالم الهی و فیزیکدان انگلیسی معاصر لایب نیتس. ـــ م.

100. Cirey 101. *Treatise on Metaphisics* 102. *Philosophie de Newton*

103. *Doctor Akakia* 104. *Essai sur les mœurs*

انتشار یافت.

ولتر در سال ۱۷۸۰ مِلکی در فرنه[105] برای خود تهیّه کرد. *کاندید*[106] در سال ۱۷۵۹، *رساله دربارهٔ تساهل*[107] در سال ۱۷۶۳، *فرهنگ فلسفی*[108] در سال ۱۷۶۴، *فیلسوف نادان*[109] در سال ۱۷۷۶، کتابی دربارهٔ بولینگ بروك[110] در سال ۱۷۶۷، و *اعلان ایمان خداشناسان*[111] در سال ۱۷۶۸ انتشار یافت. در سال ۱۷۷۸، ولتر برای نخستین نمایش نمایشنامه‌اش به نام *ایرن*[112] به پاریس رفت. در پایتخت با استقبال پرشکوهی روبه‌رو شد؛ ولی اندك زمانی پس از نمایش در پاریس بدرود زندگی گفت.

مجموعهٔ کامل آثار ولتر، چاپ ۱۸۲۹ـ۱۸۳۴ بوشو[113]، شامل هفتاد مجلّد است. او فیلسوف، نمایشنامه‌نویس، شاعر، مورّخ و داستان‌نویس بود. به عنوان یك انسان، محققاً صفات نیکویی داشت. از ذوق سلیم فراوانی برخوردار بود؛ دعوت او به اصلاح دستگاه دادگستری، همراه با کوششهای او، ولو ملهم از انگیزه‌های مختلف، برای اینکه بعضی موارد عدم اقامهٔ عدالت را در معرض افکار عمومی قرار دهد، تا اندازه‌ای حاکی از حس انساندوستی اوست. با این همه، به طور کلی، صفات اخلاقی او چندان تحسین‌انگیز نبود. خودستا، انتقامجو، پرده‌در، و در مسائل فکری بی‌ملاحظه بود. حملات او به موپرتویی و روسو و دیگران چندان نیکنامیی برایش به بار نیاورد. ولی البته با همهٔ این عیوب اخلاقی، از ذکر این حقیقت ناگزیریم که نوشته‌های او جامع روح روشنگری فرانسه بود.

ولتر در اثر خود دربارهٔ عناصر فلسفی نیوتونی، بر این عقیده است که فلسفهٔ دکارت یکسر به فلسفهٔ اسپینوزا[114] می‌انجامد، «من کسان بسیاری را دیده‌ام که فلسفهٔ دکارت آنها را به آنجا کشانده است که هیچ خدایی را سوای عظمت امور نپذیرند، و، برعکس، نیوتونیی ندیده‌ام که به معنی دقیق کلمه خداشناس نباشد[115].» «همگی فلسفهٔ نیوتون ضرورتاً به معرفت وجود اعلایی می‌انجامد که آفرینندهٔ همه‌چیز و مدبّر همه‌چیز از روی اختیار است[116].» اگر خلأی باشد، پس ماده متناهی است. و اگر مادّه متناهی است، پس ممکن و قائم به غیر است. وانگهی جاذبه و حرکت صفات اساسی مادّه نیستند. پس باید خدا آنها را در مادّه نهاده باشد.

ولتر در رسالهٔ خود به نام *دربارهٔ متافیزیك*[117]، با توسل به دوگونه دلیل اثبات وجود خدا می‌کند. دلیل نخست مبتنی بر علّیّت غایی است. ولتر جهان را به ساعتی تشبیه می‌کند و می‌گوید درست همان طور که وقتیَ کسی ساعتی را می‌بیند که عقربه‌هایش وقت را نشان

---

105. Ferney 106. *Candide* 107. *Treatise on Tolerence* 108. *Philosophical Dictionary*
109. *The Ignorant Philosopher* 110. Bolingbroke
111. *Profession of Faith of Theists* 112. *Irène* 113. Beuchot 114. Spinozism
115. *philosophie de Newton,* I, 1. 116. *Ibid.* 117. *Treatise on Metaphysics*

می‌دهند نتیجه می‌گیرد که ساعت را کسی به منظور تعیین وقت ساخته است، همان طور هم انسان باید از مشاهدهٔ طبیعت نتیجه بگیرد که صانع خردمندی آن را ساخته است. دلیل دوّم مبتنی بر امکان است واز نوع دلیلی است که لاك و کلارك اقامه کرده‌اند. با این همه، بعدها، ولتر دلیل دوم را کنار نهاد و به همان دلیل اوّل اکتفا کرد. در پایان مقاله‌ای که در *فرهنگ فلسفی* خود دربارهٔ خداشناسی نوشته است خاطرنشان می‌کند که «عالمان هندسه که فیلسوف نیستند علل غایی را رد کرده‌اند، ولی فیلسوفان حقیقی آنها را پذیرفته‌اند. و چنانکه یك نویسندهٔ مشهور گفته است، معلم دین خدا را به کودکان می‌شناساند، در حالی که نیوتون وجود او را برای خردمندان مبرهن می‌سازد.» و در مقاله‌ای دربارهٔ طبیعت، چنین اقامهٔ برهان می‌کند که هرگز صرف تجمّع اشیا نمی‌تواند هماهنگی و نظام عالم هستی را توجیه کند. «آنها مرا طبیعت می‌نامند، ولی من سراپا صنعتم.»

ولی هر چند ولتر عقیدهٔ خود را به وجود خدا تا پایان حفظ کرد، در عقیدهٔ او دربارهٔ رابطهٔ جهان با خدا تغییری پدید آمد. نخست او کم و بیش با خوش بینی لایب نیتس و پوپ همداستان بود. به همین سبب بود که در کتاب خود دربارهٔ نیوتون از ملحدی که وجود خدا را به دلیل وجود شرّ در جهان انکار می‌کند سخن می‌گوید و آن گاه خاطرنشان می‌کند که الفاظ «خیر» و «سعادت» دوپهلوست. «آنچه برای شما بد است در کلّ نظام جهان خوب است[118].» وانگهی مگر ما باید استنتاج دربارهٔ وجود خدا را که به رهنمونی عقل به آن رسیده‌ایم رها کنیم، چون گرگ گوسفند می‌درد و عنکبوت مگس می‌گیرد؟ «آیا، به عکس، نمی‌بینید که همین توالی نسلهایی که دائم دریده می‌شوند و دائم از نو به وجود می‌آیند خود جزئی از نظام جهان هستی است؟[119]»

با این همه، زمین لرزهٔ مصیبت بار لیسبون در سال ۱۷۵۵ توجه ولتر را به شدت به مسئلهٔ شرّ جلب کرد. او واکنش خود را نسبت به این واقعه در شعری که دربارهٔ فاجعهٔ لیسبون سروده است و نیز در کتاب خود، *کاندید*، ابراز کرد. در شعر خود ظاهراً بر اختیار الهی تأکید می‌کند، ولی در نوشته‌های بعدی اش آفرینش را ضروری می‌شمارد. خدا علت اولی یا علت اعلاست و وجودش سرمدی است. و اما مفهوم علت بدون معلول بی‌معنی است. پس جهان باید الی الابد از خدا نشأت کند. در حقیقت جهان جزئی از خدا نیست و ممکن است، ممکن به این معنی که وجودش قائم به خداست. ولی آفرینش ابدی و ضروری است. و چون شرّ از جهان جدایی ناپذیر است، پس آن نیز ضروری و وجودش قائم به خداست. ولی خدا آن را از روی اختیار به وجود نمی‌آورد. ما فقط در صورتی می‌توانستیم خدا را مسبّب شرّ بدانیم که او آن را از روی اختیار خلق می‌کرد.

بازمی‌گردیم به شخص ولتر. او در کتاب *فلسفهٔ نیوتون*[120] خود خاطر نشان می‌کند که

118. *Ibid.* 119. *Ibid.*, I, 1. 120. I, 7.

بسیاری از کسانی که لاك را شناخته‌اند به او گفته‌اند که زمانی نیوتون نزد لاك اعتراف کرده است که شناخت ما از طبیعت آن اندازه نیست که با تکیه بر آن بگوییم برای خدا افزودن موهبت تفکر بر شیءِ ممتد غیرممکن است. ظاهراً به قدر کافی روشن است که ولتر این نظریه را که به موجب آن نفس جوهری غیرمادی است فرضی غیرلازم می‌دانست. او در مقاله‌ای که دربارهٔ نفس در *فرهنگ فلسفی* نوشته است بحث می‌کند که اصطلاحاتی از قبیل «نفس روحانی» صرفاً الفاظی‌اند برای پوشاندن جهل ما. یونانیان میان نفس حسی و نفس عقلی تمایز قائل بودند. ولی اوّلی مسلماً وجود ندارد؟ «نفس حسّی چیزی جز حرکتهای اندامهای شما نیست.» ولتر در اینجا به صراحت نمی‌گوید که چیزی به نام نفس روحانی و جاویدان وجود ندارد. ولی نظر او در این باره در جای دیگر با وضوح تمام بیان شده است.

و امّا دربارهٔ آزادی یا اختیار آدمی به معنی روانشناختی آن، باید گفت که ولتر عقیدهٔ خود را تغییر داده است. در رسالهٔ *دربارهٔ مابعدالطبیعه*[121] از واقعیت آزادی با توسل به گواهی بلاواسطهٔ شعور که همهٔ اعترافات نظری را رد می‌کند دفاع می‌کند. ولی در *فلسفهٔ نیوتون*[122] خود تمایزی پیش می‌کشد، در پاره‌ای از امور عادی، وقتی که من هیچ انگیزه‌ای نداشته باشم که مرا به نحوهٔ عمل خاصی متمایل کند، می‌توان گفت که من آزادی مطلق یا ارادهٔ جزافی[123] دارم. مثلا اگر من بتوانم به انتخاب خود به چپ یا به راست بچرخم و نه به یکی رغبت داشته باشم و نه از دیگری نفرت، انتخاب من ناشی از خواست خود من است. واضح است که در اینجا ارادهٔ جزافی (= آزادی «بی‌تفاوت») به معنی کاملا تحت اللفظی آن گرفته شده است. در موارد دیگر، وقتی که ما آزادیم آزادی ما «خود به خودی[124]» نامیده می‌شود؛ «به عبارت دیگر، وقتی که ما انگیزه‌هایی داریم، ارادهٔ ما را همین انگیزه‌ها تعیین می‌کنند. و این انگیزه‌ها همواره نتیجهٔ نهایی دریافت یا غریزهٔ مایند.[125]» در اینجا آزادی نامی بیش نیست. ولی ولتر، پس از قول به این تمایز چنین می‌گوید که «هر چیزی علتی دارد؛ پس ارادهٔ شما هم علتی دارد. بنابراین، انسان نمی‌تواند جز بر اثر آخرین اندیشه‌ای که حاصل کرده است اراده کند... به همین سبب است که لاك فرزانه را یارای بر زبان راندن نام «آزادی» نیست. در نظر او ارادهٔ آزاد توهمی بیش نیست. او آزادی را فقط عبارت از قدرت انجام دادن کاری می‌داند که شخص اراده می‌کند.[126]» الغرض، «ما باید قبول کنیم که نمی‌توان به اعتراضات وارد بر آزادی جز با سخن‌پردازیی مبهم پاسخ داد؛ موضوع ناخوشایندی که انسان عاقل حتی از اندیشیدن دربارهٔ آن هم بیم دارد. فقط یك اندیشهٔ تسلی‌بخش وجود دارد و آن این است که انسان، صرف نظر از اینکه چه نظام فلسفیی را اختیار کند و چه تقدیری را تعیین‌کنندهٔ افعال آدمی بداند، همواره

---

121. 7. 122. I, 4. 123. liberty of indifference 124. spontaneity 125. *Ibid.*, I, 4.
126. *Ibid.*

چنان عمل می کند که گویی آزاد است.» در فصل بعد، ولتر یك رشته اعتراضات بر ارادهٔ جزافی وارد می کند.

ولتر در مقالهٔ خود دربارهٔ آزادی در فرهنگ *فلسفی* به صراحت می گوید که ارادهٔ جزافی «لفظی بی‌معنی است که کسانی آن را وضع کرده‌اند که خود به ندرت چنین اراده‌ای داشته‌اند». هر چه انسان اراده می کند تعیین کنندهٔ آن انگیزه است؛ ولی انسان ممکن است آزاد باشد که عمل کند یا عمل نکند، به این معنی که یا ممکن است در توانایی او باشد که فعلی را که اراده کرده است انجام دهد یا ممکن نیست. «ارادهٔ شما آزاد نیست، ولی افعال شما آزاد است؛ وقتی آزادید عمل کنید که توانایی عمل کردن داشته باشید.» ولتر در *فیلسوف نادان*[127] بر آن است که ارادهٔ آزاد سخنی بی‌معنی است؛ زیرا ارادهٔ آزاد عبارت است از ارادهٔ بدون انگیزه، و چنین اراده‌ای بیرون از جریان طبیعت است. بسیار عجیب است که «یك حیوان کوچك پنج پا قدی» استثنایی بر قانون حاکم برجهان هستی باشد. او تصادفاً عمل می کند، و تصادف وجود ندارد. «ما این کلمه را برای بیان معلول شناختهٔ هر علت ناشناخته‌ای اختراع کرده‌ایم.» و اما دربارهٔ شعور به آزادی یا احساس آزادی، باید گفت که این امر کاملا با حاکم بودن اصل موجبیّت[128] بر اراده سازگار است. این شعور به آزادی یا احساس آزادی فقط حاکی از آن است که انسان می تواند هرگاه توانایی انجام دادن فعل اراده شده‌ای را دارد به دلخواه خود عمل کند، همین و بس.

تأیید اصل موجبیّت از جانب ولتر بدین معنی نیست که او اندیشهٔ قانون اخلاقی را کنار نهاده است. او موافقت خود را با لاك دربارهٔ اینکه هیچ اصل اخلاقی فطری وجود ندارد ابراز کرده است. ولی خداوند ما را چنان سرشته است که با گذشت زمان به ضرورت عدالت پی می بریم. درست است که ولتر معمولا اذهان را متوجه تنوع اعتقادات اخلاقی می کند. چنانکه در رسالهٔ *دربارهٔ مابعدالطبیعه*[129] خاطرنشان می کند که آنچه در منطقه‌ای فضیلت نامیده می شود در منطقهٔ دیگر رذیلت نام می گیرد، و قواعد اخلاقی همان قدر متنوع است که زبانها و آداب ورسوم. ولی از سوی دیگر «قوانین طبیعیی هست که به موجب آن آدمیان در چهار گوشهٔ جهان با آن موافقت دارند[130]». خدا انسان را از عواطف و احساسات خلل ناپذیری برخوردار کرده است که پیوندهای جاودان می سازند و قوانین بنیادیِ جامعهٔ انسانی را به وجود می آورند. ظاهراً محتوای قوانین بنیادی بسیار محدود است و عمدةً عبارت است از نیازردن دیگران و طلب کردن چیزهای لذت‌آور برای خود، به شرط آنکه این کار مستلزم آزار بی‌دلیل و هوسناکانهٔ همنوعان نباشد. با این همه، همچنانکه ولتر همواره موضع خداشناسانهٔ خود را حفظ کرد، همچنان نیز هرگز کاملا تسلیم مذهب نسبیّت در اخلاق نشد. احساس عمیق مذهبی

---

127. 13.   128. determinism   129. 9.   130. *Ibid.*

از نوعی که در پاسکال سراغ داریم محققاً از ویژگیهای ولتر نبود؛ آرمان طلبی عالی اخلاقی هم همین طور. ولی همچنانکه او الحاد را رد می کرد، همچنین افراط در پیروی از نظریهٔ نسبیّت اخلاقی[۱۳۱] را هم نمی پسندید.

گفتیم که ولتر سرانجام در باب آزادی آدمی به معنی روانشناختی آن موضعی مبتنی بر اصل موجبیّت اختیار کرد. از سوی دیگر، او از مدافعان سرسخت آزادی سیاسی بود. مانند لاك معتقد بود که دولت باید حقوق انسانها را محترم بشمارد؛ و مانند مونتسکیو شرایط آزادی معمول در انگلستان را می ستود. ولی باید ببینیم که مقصود او از آزادی سیاسی چه بود. نخست و پیش از هر چیز آزادی اندیشه و بیان موردنظر او بود. به سخن دیگر، او پیش از هر چیز در اندیشهٔ تأمین آزادی برای «فیلسوفان» (= لهفیلوزوف) بود، لااقل در صورتی که آنها موافق او باشند. او آزادیخواه به معنایی که بخواهد حکومت مردم استقرار یابد نبود. درست است که او از تساهل جانبداری می کرد و آن را برای پیشرفت علمی و اقتصادی ضروری می‌دانست، و حکومت مطلقهٔ استبدادی خوشایندش نبود. ولی عقاید روسو دربارهٔ برابری را هم به باد استهزا می گرفت و کمال مطلوب او استقرار حکومتی سلطنتی بود خیراندیش که از اندیشهٔ فیلسوفان روشنی بگیرد. او به خیالپردازان و آرمانخواهان بدگمان بود؛ و نامه‌هایش نشان می‌دهد که درنظر او طبقات پست همواره طبقات پست خواهند ماند. شرایط بهتر آزادی و تساهل و نظامات نیکوتر در عملکرد قضایی را می توان در تحت یك حکومت سلطنتی تأمین کرد، به شرط آنکه قدرت کلیسا شکسته شود و روشن اندیشی جای تعصب و خرافهٔ مسیحی را بگیرد. بی گمان ولتر هرگز تصور نمی کرد که رستگاری بتواند ازمردم یا از شورش توأم با زور حاصل شود. بنابراین، هر چند نوشته‌های ولتر به آماده شدن زمینهٔ انقلاب کمك کرد خطای بزرگی است اگر تصور کنیم که او چشم به راه انقلاب بود یا آگاهانه موجبات انقلاب را فراهم می کرد. دشمن او حکومت سلطنتی نبود، بلکه بیشتر کلیساییان بودند. او به سازگار کردن قانون اساسی با اندیشه‌های آزادیخواهی، به مفهوم حمایت از «تفکیك قوا»ی مونتسکیو علاقه‌ای نداشت. حتی می توان گفت که او بیشتر علاقه‌مند به افزایش قدرت سلطنت بود، به این معنی که او سلطنت را آزاد از نفوذ روحانیون مسیحی می خواست.

این ملاحظات را نباید متضمن این معنی گرفت که ولتر دشمن پیشرفت بود. به عکس او، یکی از مؤثرترین اشاعه‌دهندگان اندیشهٔ پیشرفت بود. ولی این لفظ در نزد او حکومت عقل معنی می‌داد، به عبارت دیگر مقصود او از این لفظ بیشتر پیشرفت فکری و علمی و اقتصادی بود تا پیشرفت سیاسی، البته اگر مراد از این پیشرفت سیاسی انتقال به دموکراسی باشد. زیرا

---

۱۳۱. ethical relativism نظریه‌ای که به موجب آن اندیشهٔ خیر و شر و حقایق اخلاقی بسته به زمانها و جوامع مختلف متفاوت است. ـــ م.

او عقیده داشت که به احتمال قوی سلطان روشن بین بهتر می تواند موجبات پیشرفت در علم و ادب و تحمل اندیشه‌ها را فراهم آورد.

با آنکه آراءِ مونتسکیو در این فصل بررسی شد، من بر آنم که مطالعهٔ عقاید ولتر دربارهٔ تاریخ را به فصل مربوط به ظهور فلسفهٔ تاریخ موکول کنم.

۷. ووونارگ

وقتی که دربارهٔ این عصر معروف به روشنگری یا عصر عقل می اندیشیم، طبیعةً به این اندیشه متمایل می شویم که این عصر را عصر عقل انتقادی و به دور از احساسات بدانیم. با این همه، هیوم، یکی از بزرگترین شخصیتهای روشنگری می گفت که عقل بندهٔ عواطف یا انفعالات نفسانی است. و باید هم باشد. او مبنای حیات اخلاقی را در احساسات می یافت. در فرانسه، ولتر که همه‌کس او را تجسم محض عقل انتقادی و تا اندازه‌ای سطحی به شمار می آورد، بر آن بود که بدون انفعالات نفسانی پیشرفت آدمی میسر نمی شود. زیرا انفعالات نیروی محرکی در آدمی اند؛ آنها به منزلهٔ چرخهایی اند که ماشینها را به حرکت درمی آورند[۱۳۲]. همچنین از قلم ووونارگ خوانده‌ایم که «انفعالات ما جدا از ما نیستند؛ بعضی از آنها بنیاد و جوهر تام و تمام نفس مایند[۱۳۳]». طبیعت واقعی آدمی در انفعالات نهفته است نه در عقل.

لوك دو كلاپیه، ماركی دو ووونارگ[۱۳۴]، درسال ۱۷۱۵ به دنیا آمد. از سال ۱۷۳۳ افسر ارتش بود و در چندین نبرد شرکت جست، تا اینکه سرانجام سلامتش به خطر افتاد. دو سال آخر عمرش را در پاریس گذراند. در آنجا با ولتر دوستی داشت و هم در آنجا در سال ۱۷۴۷ درگذشت. در سال قبل از مرگش کتاب *مقدمه بر شناخت ذهن آدمی*[۱۳۵] و در پی آن کتاب *تفکرات انتقادی دربارهٔ برخی از شاعران*[۱۳۶] را منتشر کرد. در چاپهای بعدی این دو اثر امثال و حکم و قطعات دیگری هم، به عنوان آثار پس از مرگ، بر آنها افزوده شد.

کتاب نخست اثر ووونارگ به مطالعهٔ ذهن آدمی اختصاص دارد. «موضوع این کتاب نخست شناساندن همهٔ صفات مختلف آدمیان است که ذیل نام ذهن جای می گیرند، به یاری تعاریف و تفکرات مبتنی بر تجربه. کسانی که در جستجوی یافتن علل همین صفاتند در صورتی احتمالا می توانستند از این علل با عدم یقین کمتری سخن بگویند که انسان موفق می شد معلولهایی را که آنها اصولشان را مطالعه می کنند تشریح وتوصیف کند[۱۳۷].» ووونارگ با

132. *Treatise of Metaphysics* 8.

133. *Introduction to the Knowledge of the Human Mind,* II, 42.

134. Luc de Clapier, Marquis de Vauvenargues.

135. *Introduction to the Knowledge of the Human Mind (Introduction à la connaissance de l'esprit humain)*

136. *Critical Reflections on Some Poets.*

137. *Ibid,* I. 1.

کسانی که تأکید می کردند که همهٔ ذهنها با هم برابرند موافق نبود. او در اثر خود، به اختصار، دربارهٔ صفاتی که معمولا مانعة‌الجمع اند و موجب پدید آمدن انواع مختلف ذهنها می شوند سخن می گوید و برمفهوم نبوغ که در آن ترکیبی از صفات معمولا مستقل می بینیم تأکید می ورزد. «من عقیده دارم که، بدون فعالیت، نبوغی وجود ندارد و عقیده دارم که نبوغ از به هم پیوستن صفات متفاوت بسیار و نیز از موافقت پنهانی تمایلات ما با قابلیتهای فکریمان حاصل می شود. وقتی که یکی از شرایط ضروری وجود نداشته باشد، نبوغی هم وجود ندارد، یا نبوغ ناقص است. ضرورت این به هم پیوستگی صفات متقابلا مستقل است که ظاهراً سبب می شود که نبوغ همواره این همه نادر باشد[۱۳۸].»

وونارگ، در کتاب دوم، به بحث دربارهٔ انفعالات می پردازد که «چنانکه آقای لاك می گوید[۱۳۹]» مبتنی بر لذت والم اند. این لذت والم را باید، به ترتیب، به کمال و نقصان مربوط دانست. به عبارت دیگر، آدمی طبعاً علاقه‌مند به هستی خویش است، و اگر وجودش هیچ نقصی نداشته باشد، بلکه همواره بدون مانع یا نقصان پرورش یابد، احساسی جز احساس لذت نخواهد داشت. در حقیقت، ما هم لذت را تجربه می کنیم و هم الم را؛ و «از این دو ضد است که ما تصور خیر و شرّ را استنتاج می کنیم[۱۴۰]». انفعالات (دست کم انفعالاتی که «به توسط اندام تفکر» حاصل می شوند و صرفاً تأثرات بی‌واسطهٔ حس نیستند) مبتنی بر «عشق به هستی یا عشق به کمال هستی، یا مبتنی بر احساس نقصان مایند[۱۴۱]». مثلا کسانی هستند که احساس نقصان در آنها شدیدتر از احساس کمال و قابلیت توانایی است. در نتیجه، ما با انفعالاتی مانند اضطراب و افسردگی و جز اینها روبه‌رو می شویم. انفعالات شدید از اجتماع این دو احساس، یعنی احساس توانایی و احساس نقصان و ناتوانی. پدید می آیند. زیرا «احساس ناتوانیهایمان ما را وادار می کند که از خود خارج شویم، و احساس تواناییهایمان ما را برمی انگیزد که از خود خارج شویم و ما را با امید به خارج از خود می برد[۱۴۲]».

وونارگ در کتاب سوم خیر و شر اخلاقی را مورد بحث قرار می دهد. دیدیم که تصور ما از خیر و شر مبتنی بر لذت و المی است که به تجربه درمی یابیم. ولی اشخاص مختلف لذت و الم را در اشیاءِ متفاوت می یابند. بنابراین، تصور آنها از خیر و شر با یکدیگر متفاوت است. با این همه، این آن چیزی نیست که ما از خیر و شر اخلاقی اراده می کنیم. «برای آنکه چیزی در نظر تمامی جامعه خیر دانسته شود، آن چیز باید در جهت صلاح تمامی جامعه باشد. و برای آنکه چیزی در نظر تمامی جامعه شر دانسته شود، آن چیز باید در جهت فساد تمامی جامعه باشد[۱۴۳].» آدمیان، چون ناقص اند، خود بسنده نیستند، جامعه برای آنها ضروری است. و زندگی اجتماعی مستلزم پیوند زدن نفع شخصی به نفع عمومی است. «این بنیان همه نوع اخلاقیات

---

138. *Ibid.*, I. 15. 139. *Ibid.*, II, 22. 140. *Ibid.* 141. *Ibid.* 142. *Ibid.*
143. *Ibid.*, III, 43.

است[۱۴۴].» ولی در پی خیر عمومی بودن مستلزم فداکاری است، و همه‌کس به صرافت طبع تن به چنین فداکاریهایی نمی‌دهد. اینجاست که قانون ضرورت پیدا می‌کند.

در مورد فضیلت و رذیلت باید گفت که «مقدّم داشتن نفع عمومی بر نفع شخصی یگانه تعریفی است که در خور فضیلت است و معنی آن را مشخص می‌کند. به عکس خوشبختی عمومی را فدای نفع شخصی کردن نشانهٔ همیشگی رذیلت است[۱۴۵].» ماندویل[۱۴۶] ممکن است بر این عقیده باشد که معایب فردی محاسن عمومی‌اند و تجارت بدون حرص و خودخواهی پیشرفت نخواهد کرد. ولی هرچند این به یك معنی درست است، باید این را هم قبول کرد که خیری که از عیب ناشی شود همواره به شرور بزرگ آمیخته است. و اگر بر اینها لگام زده شودو همه‌چیز تابع خیر عمومی باشد عقل و فضیلت است که منشأ خیر می‌شود.

بنابراین، وونارگ تفسیری مبتنی بر اصالت فایده از اخلاقیات به دست می‌دهد. ولی همچنان که در کتاب نخست برای مفهوم نبوغ اهمیت بسیار قائل می‌شود، همچنین در کتاب سوم بحث مفصلی را به بزرگی روح اختصاص می‌دهد. «بزرگی روح غریزه‌ای عالی است که آدمیان را به امر خطیر، صرف نظر از ماهیت آن، سوق می‌دهد و آنها را، برحسب انفعالات و قابلیتها و تربیت و داراییشان، متوجه خیر یا شر می‌کند[۱۴۷].» بنابراین، بزرگی روح به خودی خود اخلاقاً بی‌تفاوت است؛ اگر با عیب متحد شود، برای جامعه زیان‌آور است (وونارگ از کاتالین یاد می‌کند)، ولی همچنان بزرگی روح است. «هرجا که بزرگی روح وجود داشته باشد، آن را خواه ناخواه احساس می‌کنیم. افتخار فاتحان همواره مورد حمله بوده است، مردم همواره از آن رنج برده‌اند و همواره نیز به چشم احترام به آن نگاه کرده‌اند[۱۴۸].» جای شگفتی نیست که نیچه، که با اعتقاد به انسان برتر «ورای خیر و شر» قرار می‌گیرد، با وونارگ احساس همدلی می‌کند. ولی البته وونارگ بر آن نیست که سخنان پیشین خود دربارهٔ خصلت اجتماعی اخلاق را پس بگیرد. او می‌خواهد اذهان را متوجه پیچیدگی طبیعت و سیرت آدمی کند. «عیوبی هست که با صفات بزرگ مانعةالجمع نیست و بنابراین صفات بزرگی هست که دور از فضیلت است. من با تأسف به این حقیقت اعتراف می‌کنم... (ولی) کسانی که می‌خواهند آدمی یکسره خوب یا یکسره بد باشد از طبیعت بیخبرند. در آدمی همه‌چیز به هم آمیخته است؛ آنجا همه‌چیز محدود است؛ و حتی عیب هم حدودی دارد[۱۴۹].»

در *حکم و امثال*[۱۵۰] وونارگ می‌توان یك عده سخنان نغز یافت که آشکارا انسان را به یاد پاسکال می‌اندازند. «عشق علائق دل را نمی‌شناسد[۱۵۱].» «اندیشه‌های بزرگ از دل

---

144. *Ibid.* 145. *Ibid.* 146. Mandeville 147. *Ibid.*, III 44. 148. *Réflexions et maximes*, 222.
149. *Introductions to the Knowledge of the Human Mind*, III, 44. 150. *Maxims*
151. *Reflexions et maximes*, 124.

برمی خیزد[152].» در این کتاب هم شاهد تأکید نویسنده بر نقش اساسی انفعالات هستیم که قبلا توجه خواننده را به آن جلب کردیم. «ما شاید بزرگترین امتیازات روح را مدیون انفعالات باشیم[153].» «عقل را انفعالات به آدمی آموخته‌اند. در کودکی همهٔ ملتها، همچنانکه در کودکی همهٔ افراد، احساس همواره مقدم بر تفکر و نخستین استاد آن بوده است[154].» شاید در اینجا اشاره به این نکته خالی از فایده نباشد، چه ممکن است برخی بر این عقیده باشند که عصر عقل عصری بوده است که در آن احساس و انفعال نفسانی در برابر عقل خشك تحلیلی معمولا خوار داشته می شده است.

این سخنِ چندان درستی نخواهد بود که بگوییم ووونارگ، به دلیل آنکه نوشته‌هایش بیشتر کلمات قصار بوده است تا بحثهای موسّع، نویسنده‌ای صاحب نظام نبوده است. زیرا در اثر او دربارهٔ شناخت ذهن آدمی ترتیب کم و بیش منظمی در اندیشه‌هایش می بینیم. ولی او در گفتارهای مقدماتی خود اعتراف می کند که اوضاع و احوال به او اجازه نداده است که طرح نخستین خود را تحقق بخشد. در هر حال ووونارگ بیشتر در اندیشهٔ تشخیص و توصیف صفات مختلف ذهن و انفعالات نفسانی مختلف بوده است تا تحقیق در عللِ، به قول خودش، پدیده‌های روانی. برای تحقیق در نحوهٔ پدید آمدن اعمال و کنشهای ذهنی از یك مبدأ نخستین ناگزیر باید به کندیّاك مراجعه کنیم.

۸. کندیّاك و ذهن آدمی

اتین بونودوکندیّاك[155] (۱۷۱۵ـ۱۷۸۰) نخست به عزم آموختن علم کهانت وارد مدرسهٔ علوم دینی سن سولپیس[156] شد. ولی در سال ۱۷۴۰ آن مدرسه را ترك گفت و به فلسفه روی آورد. از سال ۱۷۵۸ تا سال ۱۷۶۷ مربی پسر دوك پارما[157] بود.

نخستین کتاب کندیّاك *تحقیق در منشأ معرفت آدمی*[158] (۱۷۴۶) بود که تأثیر بارز مذهب اصالت تجربهٔ لاك در آن دیده می شود. مقصود این نیست که کندیاك کاری جز بازگو کردن نظریهٔ فیلسوف انگلیسی نکرده است. بلکه مقصود این است که او با اصول کلی نظریّهٔ این فیلسوف مبنی بر اینکه ما باید تصورات مرکب را به تصورات بسیط تأویل کنیم و باید برای تصورات بسیط قائل به منشأ تجربی یا آزمایشی باشیم موافق بوده است.

کندیّاك در بحث در تطوّر زندگی ذهنی آدمی بر نقشی که زبان ایفا می کند سخت پای می فشارد. در نظر او، تصورات فقط با اتحاد نشانه با کلمه تثبیت می شوند. وقتی که من مثلا به سبزه نگاه می کنم، احساسی از رنگ سبز دارم؛ تصور بسیطی از رنگ سبز از طریق حس به من

---

152. *Ibid.*, 127. 153. *Ibid.*, 151. 154. *Ibid.*, 154-5. 155. Étienne Bonnot de Condillac
156. Saint-Sulpice
157. Duke of Parma 158. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*

انتقال می‌یابد. ولی این تجربهٔ منفرد، که البته ممکن است بی‌نهایت تکرار شود، به صورت موضوعی برای تفکر[۱۵۹] درمی‌آید و می‌تواند با تصورات دیگر تنها از طریق اتحاد با یك نشانه یا نماد، یعنی کلمهٔ «سبز» ترکیب شود. بنابراین، مادّهٔ اساسی معرفت اتحاد یك تصور با یك نشانه است، و به سبب این اتحاد است که ما می‌توانیم حیات عقلی پیچیده‌ای موافق تجربهٔ فزایندهٔ خود از جهان و موافق نیازها و مقاصد خود به وجود آوریم. درست است که زبان، یعنی زبان معمولی، به این اعتبار که در آن مانند زبان ریاضی مطابقت کاملی میان دالّ و مدلول وجود ندارد ناقص است، ولی با وجود این، باید گفت که ما به سبب همین برخورداری از موهبت زبان است که به صورت موجوداتی صاحب عقل و قادر به تفکر درآمده‌ایم.

کندیّاك، در *رساله دربارهٔ نظامها*[۱۶۰]ی (۱۷۴۹) خود «روح نظامها» را آن گونه که در فلسفه‌های متفکرانی مانند دکارت و مالبرانش[۱۶۱] و اسپینوزا و لایب نیتس دیده می‌شود مورد انتقاد سخت قرار می‌دهد. فیلسوفان بزرگ عقلی مذهب سعی می‌کردند که با ابتداء به مبادی و تعاریف اولیه نظام‌سازی کنند. این سخن بیش از همه درمورد اسپینوزا صادق است؛ ولی به اصطلاح نظام هندسی برای بنیاد نهادن یك معرفت واقعی از جهان بیفایده است. فیلسوف ممکن است چنین بپندارد که تعاریفش مبین ادراکی از ماهیات‌اند، ولی در واقع این تعاریف تحکمی‌اند؛ یا بهتر بگوییم این تعاریف تحکمی‌اند، مگر آنکه مراد از آنها صرفاً بیان این امر باشد که کلمات هر یك به چه معنایی به کار رفته است. ودر صورتی که چیزی جز تعاریف معمول در فرهنگها نباشند، نمی‌توانند نقشی را که بنا به فرض در نظامهای فلسفی بر عهده دارند ایفا کنند.

البته این سخن بدان معنی نیست که کندیاك هر نوع کوشش برای نظام بخشیدن به معرفت را مردود می‌شمارد. انتقاد سخت از روح نظامها، وکوشش برای ایجاد یك فلسفهٔ مبتنی بر عقلِ تنها به شیوه‌ای ماقبل تجربی به منزلهٔ طرد روش تألیفی نیست. نظام به معنی قابل قبول کلمه عبارت است از ترتیب و تنظیم اجزاءِ یك علم به قسمی که روابط میان آنها به روشنی نشان داده شود. مسلماً اصولی در کار خواهد بود. ولی اصول در اینجا به معنی پدیده‌های شناخته خواهد بود. چنانکه نیوتون، با استفاده از پدیدهٔ شناختهٔ گرانش به عنوان یك اصل و سپس با تبیین پدیده‌هایی مانند حرکت سیارات و جزر و مد در پرتو این اصل، یك نظام ساخته است.

ما همین نظریات را در کتاب *منطق*[۱۶۲] کندیاك نیز که در سال ۱۷۸۰، پس از مرگ او، انتشار یافت می‌بینیم. فیلسوفان بزرگ مابعدالطبیعی قرن هفدهم از روش تألیفی که از هندسه اقتباس کرده بودند و به طریق قیاس عقلی از تعاریف منبعث می‌شود پیروی می‌کردند. و این روش،

---

۱۵۹. reflection. این اصطلاح را بعضی از صاحبنظران ما «رویّت» و «وجدان» نیز ترجمه کرده‌اند. مترجم این معادل را به پیروی از مرحوم فروغی اختیار کرده است. ـــ م.

160. *Traité des Systèmes* 161. Malebranche 162. *Logique*

چنانکه دیدیم، نمی تواند شناخت واقعی از طبیعت به ما بدهد. با این همه، روش تحلیلی هم در قلمرو فرض متوقف می‌ماند. ما به یك فرض مبهم ابتدا می کنیم و آن را به اجزاءِ متمایزش تجزیه می کنیم: آن گاه می توانیم کل آن را به شیوه ای منظم از نو ترکیب کنیم. این روش طبیعی است، یعنی روشی است که ذهن ما، وقتی که می خواهیم معرفت خود را بسط دهیم، طبیعتاً از آن پیروی می کند. مثلا، ما چگونه به منظره‌ای یا منطقه‌ای روستایی معرفت پیدا می کنیم؟ نخست از آن تأثّر حسی مبهمی داریم، آن گاه به تدریج به یك شناخت مشخص از وجوه مختلف مشکّلِ آن دست می یابیم و می فهمیم که چگونه این وجوه بر روی هم کل را تشکیل می دهند. ما، در تدوین نظریه‌ای دربارهٔ روش، نباید در طلب مفهوم ماقبل تجربیی از روش آرمانی باشیم، باید ببینیم که ذهن، وقتی که معرفت خود را فراهم می آورد، عملا چگونه کار می کند. آن گاه پی می بریم به اینکه یك روش آرمانی ثابت و واحد وجود ندارد. اینکه با چه ترتیبی باید اشیاء را مطالعه کنیم، بسته به نیاز ما و مقصود ماست. اگر بخواهیم دربارهٔ طبیعت مطالعه کنیم، و معرفتی واقعی از اشیاء به دست آوریم، باید در حوزهٔ فرض یعنی در قلمرو پدیده‌ها، که در نهایت امر از طریق تجربهٔ حسّی به ما عرضه می شود، باقی بمانیم.

شهرت کندیاك بیشتر به سبب *رساله دربارهٔ احساسات*[۱۶۳] (۱۷۵۴) اوست. لاك میان تصورات احساس و تصورات تفکر فرق می نهاد، و قائل به دو منشأ تصورات، یکی احساس و دیگری تفکر یا درون نگری[۱۶۴] بود. در نخستین کتاب خود دربارهٔ *منشأ معرفت آدمی* کم و بیش موضع لاك را قبول کرده بود. ولی در *رساله دربارهٔ احساسات* آشکارا از نظریّهٔ منشأ دوگانهٔ تصورات برید و به این نظریّه معتقد شد که فقط یك منشأ یا یك منبع وجود دارد و آن احساس است.

به عقیدهٔ کندیاك، لاك بحث غیر وافیی از تصورات تفکر و به سخن دیگر از پدیده‌های نفسانی ارائه می دهد. او تصورات مرکب مانند تصور جوهر را به تصورات بسیط تجزیه می کند، ولی فقط اعمال ذهنی سنجش و حکم و اراده و جز اینها را قبول دارد. بنابراین، جا دارد که گامی فراتر از عقیدهٔ او برداشته شود. باید نشان داد که چگونه این اعمال و کنشهای ذهنی خود در نهایت امر قابل تأویل به احساسات‌اند. البته، همهٔ آنها را نمی توان احساسات نامید، ولی می توان گفت که آنها «احساسات تغییرشکل یافته»اند. به عبارت دیگر، کل بنای حیات نفسانی از احساس ساخته شده است. اثبات این امر وظیفه‌ای است که کندیّاك ایفای آن را در کتاب *رساله دربارهٔ احساسات* وجههٔ همت خود قرار داده است.

کندیّاك برای نشان دادن مقصود خود از خوانندگانش می خواهد که مجسمه‌ای تصور کنند که به تدریج به او حواسی داده می شود که نخستین آنها حس بویایی است. سپس سعی می کند نشان دهد که چگونه می توان کل حیات ذهنی انسان را ناشی از حواس دانست. تشبیه انسان به

163. *Treatise on Sensations (Traité des sensations)* 164. introspection

مجسمه در حقیقت تا اندازه‌ای تصنعی است. ولی آنچه کندیاك از خوانندگانش می‌خواهد این است که خود را عاری از هر گونه شناخت تصور کنند و قدم به قدم اعمال ذهنی خود را بر اساس حواس ابتدایی بازسازی کنند. انگیزهٔ او در تحقیق در مسئلهٔ منشأ تصورات آدمی اطلاعات حاصل از تجارب کوران مادرزادی بود که به توسط چسلدن[۱۶۵] جراح لندنی تحت عمل جراحی موفقیت‌آمیز آب مروارید[۱۶۶] قرار گرفته بودند و نیز مطالعه‌ای بود که دیدرو در روانشناسی کر و لالان به عمل آورده بود. در کتاب *رسالهٔ دربارهٔ احساسات*[۱۶۷]، اطلاعات حاصل از یکی از جراحیهای چسلدن را تا اندازه‌ای به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد.

یکی از وجوه عمدهٔ این تحقیق سعی کندیاك در نشان دادن این امر است که چگونه هر حسی، جدا از حواس دیگر، می‌تواند همهٔ قوای نفسانی را به وجود آورد. مثلا، شخصی را در نظر بگیریم که حوزهٔ شناخت او محدود به حس بویایی باشد (در این مثال، مجسمه نمایندهٔ چنین شخصی است). «اگر به مجسمه گل سرخی بدهیم تا ببوید، برای ما او مجسمه‌ای است که گل سرخ می‌بوید، و برای خودش او بوی گل سرخ است[۱۶۸].» به عبارت دیگر، این شخص هیچ تصوری از ماده یا اشیاءِ خارجی یا بدن خودش ندارد. او برای وجدان خودش، چیزی جز یك احساس بو نیست. حال فرض کنید که این شخص فقط این یك احساس یعنی احساس بوی گل سرخ را داشته باشد. این توجه است. و وقتی که گل سرخ از بینی او دور برده شود، یك تأثر حسی، که بر حسب شدت و ضعف توجه قوی یا ضعیف است، در او باقی می‌ماند. در اینجا ما در آستانهٔ به وجود آمدن حافظه‌ایم. توجه به احساس گذشته حافظه است که چیزی جز وجهی از حس کردن نیست. آنگاه فرض کنید که این شخص، پس از آنکه چندین بار گل سرخ و گل میخك را بوییده است، یك گل سرخ ببوید. توجه او بین حافظهٔ بوی گل سرخها و بوی گل میخکها تقسیم می‌شود. آن گاه سنجش پدید می‌آید که عبارت است از توجه به دو تصور در آن واحد. «وقتی که سنجش هست، حکم هم هست... حکم ادراك نسبت میان دو تصوری است که با هم سنجیده می‌شوند[۱۶۹].» بعلاوه، اگر این شخص، در حال حاضر، احساس بوی ناخوشایندی داشته باشد و احساس خوشایند گذشته‌ای را به یاد آورد، آن گاه قوّهٔ خیال حاصل می‌شود. زیرا حافظه و خیال از جهت کیفیت تفاوتی با هم ندارند. باز، این شخص می‌تواند تصورات جزئی و انتزاعی به وجود آورد. بعضی از بوها مطبوع است و بعضی دیگر نامطبوع. اگر شخص به جدا کردن تصورات خشنودی و ناخشنودی از تبدلات جزئی متعدد خو کند، صاحب تصورات انتزاعی خواهد شد. همچنین وقتی که چندین احساس متوالی متمایز را به یاد می‌آورد، می‌تواند تصور عدد به وجود آورد.

و اما هر احساس بویی یا مطبوع است یا نامطبوع. و شخصی که اکنون احساس نامطبوعی

165. Cheselden 166. cataract 167. III, V. 168. *Treatise on Sensations*, I, i, 2.
169. *Ibid.*, I, i, 15.

را تجربه می کند، اگر احساس مطبوعی را که در گذشته تجربه کرده است به یاد آورد، در خود احساس نیاز به بازیافتن آن حالت خوش تر می کند. این موجب پدید آمدن میل می شود. زیرا «میل عمل این قواست وقتی که متوجه اموری شوند که ما بدانها احساس نیاز می کنیم[۱۷۰]». میلی که همهٔ میلهای دیگر را طرد کند یا لااقل میل غالب باشد انفعال نفسانی است. به این ترتیب، می‌رسیم به انفعالات عشق و نفرت. «مجسمه بوی خوشی را که احساس می کند یا می خواهد آن را احساس کند دوست دارد، و از بوی ناخوشی که اورا می آزارد نفرت دارد[۱۷۱].» وانگهی اگر مجسمه به یاد بیاورد که میلی که این زمان آن را تجربه می کند در زمانهای دیگر خشنودی در پی داشته است، تصور می کند که می تواند میل خود را برآورد. این را اراده می نامند. «زیرا مراد ما از اراده میل مطلق است؛ به این معنی که ما تصور می کنیم که شیءِ مورد اراده در اختیار ماست[۱۷۲].»

بنابراین، کندیاك می کوشد تا نشان دهد که همهٔ اعمال ذهنی می توانند از احساس بویایی ناشی شوند. آشکار است که اگر ما قوا و اعمال ذهنی خود را صرفاً احساسهای تغییرشکل یافتهٔ بو بدانیم، حوزهٔ آنها فوق العاده محدود می شود. و می توانیم همین را در مورد آگاهی از خود کسی بگوییم که احساسی جز احساس بویایی ندارد. «منِ» او (یعنی «منِ» مجسمه) فقط مجموعه‌ای است از احساساتی که او تجربه می کند، و احساساتی که حافظه به یاد او می آورد[۱۷۳]. با این همه، «فاهمه، با یك حسِ تنها، از همان اندازه قوّه برخوردار است که از پنج حس متحد با یکدیگر[۱۷۴]». («فاهمه» فقط نامی است برای همهٔ قوای شناختی که با هم ملحوظ شوند.)

آن گاه شنوایی و چشایی و بینایی مورد بررسی قرار می گیرند. ولی کندیاك برآن است که هر چند ترکیب بویایی و شنوایی و چشایی و بینایی سبب می شود که متعلقهای دقت و میل و لذت شخص افزایش یابد موجب حکم خارجیت یا شناخت جهان خارج نمی شود. مجسمه «همچنان فقط خود را در می‌یابد... هیچ ظن آن نمی برد که تبدلاتش ناشی از علل خارج از اوست... حتی نمی‌داند که بدنی دارد[۱۷۵].» به سخن دیگر، حس لامسه (= بساوایی) است که در نهایت امر موجب حکم یا شناخت خارجیت است. کندیاك در گزارش خود در این باره تاحدی عقیدهٔ خود را تغییر داده است. در نخستین ویرایش کتاب *رساله دربارهٔ احساسات* شناخت خارجیت را مستقل از حرکت می‌دانست. ولی در ویرایش دوم، بر این عقیده رفت که مفهوم خارجیت مستقل از حرکت به وجود نمی آید. ولی در هر حال، حس بساوایی است که نخستین موجد این مفهوم است. وقتی که کودکی دستش را در امتداد بدنش حرکت می‌دهد، «خود را در همهٔ قسمتهای بدنش احساس می کند[۱۷۶].» «ولی اگر جسم خارجی را لمس کند، «من»ی که

---

170. *Ibid.*, I, iii, 1. 171. *Ibid.*, I, iii, 5. 172. *Ibid.*, I, iii, 9. 173. *Ibid.*, I, vi, 3.
174. *Ibid.*, I, vii, 1. 175. *Ibid.*, I. xii, 1-2. 176. *Ibid.*, II, v, 4.

خود را تبدل یافته به دست حس می کند خود را تبدل یافته به جسم خارجی حس نمی کند. «منِ» او پاسخی را که از دست دریافت می کند از جسم خارجی دریافت نمی کند. بنابراین، مجسمه این وجوه را بر روی هم خارج از خود می یابد[۱۷۷].» و وقتی که حس بساوایی با دیگر حواس متحد شد، شخص به تدریج اندامهای حسی متعدد خود را کشف می کند و حکم می کند به این که احساسهای بویایی و شنوایی و جز آنها معلول عوامل خارجی اند. مثلا شخص با لمس کردن یك گل سرخ و نزدیك بردن گل به صورت و دور کردن آن از صورت می تواند دربارهٔ اندام حس بویایی و نیز دربارهٔ علت خارجی احساسهای بویایی حکم کند. همچنین چشم فقط از راه ترکیب باحس بساوایی است که در می یابد که چگونه فاصله و اندازه و حرکت را ببیند. ما به قدری به حکم کردن دربارهٔ اندازه و شکل و فاصله و وضع به یاری بینایی عادت کرده ایم که بالطبع گرایش به این تصور داریم که این احکام صرفاً از بینایی حصول می پذیرد. و حال آنکه حقیقت جز این است.

شاید جلب توجه به این نکته خالی از فایده نباشد که کندیاك در فاصلهٔ میان انتشار دو اثر خود به نام *تحقیق در منشأ معرفت آدمی* و *رساله دربارهٔ احساسات* تغییر عقیده داده است. در نخستین اثر خود بر این عقیده است که اتحاد میان تصور و نشانه یا نماد برای عقل ضروری است. ولی در دومین اثر این عقیدهٔ خود را تغییر داده است. چنانکه، وقتی دربارهٔ شخصی که جز حس بویایی حس دیگری ندارد سخن می گوید قائل به این معنی است که این شخص می تواند تصوری از عدد داشته باشد. او می تواند تصور یك و یك و یك داشته باشد. ولی به نظر او «حافظه نمی تواند در عین حال چهار واحد را متمایز از یکدیگر دریابد. فراتر از سه فقط کثرتی نامحدود را به ذهن می آورد. فن محاسبه است که به ما آموخته است نظرگاه خود را توسعه دهیم[۱۷۸].» بدین ترتیب، کندیاك در *رساله* عقیده دارد که عقل و به کار بردن تصورات مقدم بر زبان است، هر چند زبان، برای بسط حیات ذهنی ما فراتر از سطح ابتدایی، ضرورت دارد.

خلاصهٔ سخن *رساله* این است که «در قلمرو طبیعی هرگونه شناختی از احساسات مایه می گیرد[۱۷۹]». همهٔ اعمال ذهنی آدمی، حتی آنهایی را که معمولا فعالیتهای ذهنی عالی توصیف می کنند، می توان «احساسات تغییر شکل یافته» دانست. به این ترتیب، کندیاك یقین داشت که گام مشخصی فراتر از موضع لاك برداشته است. لاك معتقد بود که قوای نفس فطری اند، او پی نبرده بود به اینکه منشأ آنها در خود احساس است. شاید بتوان بر کندیاك خرده گرفت که بیانش کاملا دقیق نیست. زیرا مگر لاك نگفته بود که ثابت نشده است که برای خدا غیرممکن باشد که به ماده قوهٔ اندیشیدن عطا کند؟ ولی درحقیقت، وجههٔ نظر لاك تحلیل کردن تصورات مورد استفادهٔ قوای نفس و گرفتن رد این تصورات تا منشأ اصلی آنهاست؛ او چنین کاری را در مورد خود قوا یا اعمال نفس انجام نمی دهد.

---

177. *Ibid.*, II, v, 5. 178. *Ibid.*, I, iv, 7. 179. *Ibid.*, IV, ix, 1.

و اما لاك در کتاب *تحقیق دربارهٔ فاهمهٔ انسانی*[۱۸۰] گفته بود که اراده از «بیقراری[۱۸۱] ذهن در برابر فقدان خیری غایب ناشی می‌شود». بیقراری یا ناآرامی «موجب اراده به انجام دادن اعمال متوالی ارادی است که بخش اعظم زندگی ما از آنها ساخته شده است، و به هدایت آنهاست که ما از راههای متفاوت به هدفهای متفاوت دست می‌یابیم[۱۸۲]». کندیاك دامنهٔ این اندیشه را بسط و توسعه می‌دهد چنانکه در *چکیدهٔ مستدّل*[۱۸۳] که بر ویرایشهای بعدی *رساله دربارهٔ احساسات* افزود اظهار عقیده می‌کند که بیقراری[۱۸۴] اصل نخستینی است که عادات لمس کردن، دیدن، شنیدن، حس کردن، چشیدن، سنجیدن، حکم کردن، میل کردن، دوست داشتن، ترسیدن، آرزو کردن، و خواستن را در ما به وجود می‌آورد، و در یك کلمه، از بیقراری است که تمام عادات ذهن و بدن زاده می‌شوند. بنابراین، همهٔ پدیده‌های نفسانی تابع بیقراری‌اند که بیشتر بیقراری یا ناآرامی در شرایط خاص است تا انتظار وقوع یك امر خیر. چنانکه شاید بتوان گفت که کندیاك برای کل فرایندی که زندگی ذهنی انسان را می‌سازد مبنایی «اصالت اراده‌ای[۱۸۵]» به دست می‌دهد: توجه را باید ناشی از احساس نیاز دانست، و حافظه را بیشتر شوق و میل هدایت می‌کند تا صرف عمل مکانیکی تداعی معانی. در *رساله دربارهٔ حیوانات*[۱۸۶] تصریح می‌کند که به عقیدهٔ او تصورات ما در نهایت امر تابع نیاز یا علاقه است. به آسانی می‌توان دریافت که این نظریه‌ای است بارور، چنانکه ثمر آن را بعدها در تفسیر مبتنی بر اصالت اراده‌ای که مثلا شوپنهاور[۱۸۷] از زندگی ذهنی به دست می‌دهد می‌توان مشاهده کرد.

نظریهٔ کندیاك که به موجب آن ذهن و اعمال ذهنی احساسات تغییر شکل یافته‌اند در نگاه اول از موضعی مادی حکایت دارد. و این سخن دائم او دائر بر منبعث بودن «قوای» نفس از احساس، که ممکن است حمل بر این معنی شود که خود نفس انسانی نیز مادی است چنین برداشتی را شدت می‌بخشد. وانگهی مگر چنین القاءِ اندیشه نمی‌کند که انسان چیزی جز حاصل جمع مکتسبات خود نیست؟ «دیدیم که با یکی پس از دیگری برخوردار کردن مجسمه از حالات وجودی جدید و حواس جدید، مجسمه صاحب میلهایی می‌شود و به تجربه درمی‌یابد که چگونه آنها را تنظیم و ارضا کند، و از نیازهایی به نیازهای دیگر، و از آگاهیهایی به آگاهیهای دیگر و از لذاتی به لذات دیگر انتقال می‌یابد. بنابراین، مجسمه چیزی جز حاصل جمع تمام مکتسبات خود نیست. آیا نمی‌توان گفت که حال انسانها نیز به همین منوال است[۱۸۸]؟» می‌توان گفت که انسان حاصل جمع مکتسبات خویش است؛ و این مکتسبات احساسات تغییر شکل یافته‌اند.

---

180. *Essay concerning Human Understanding*, II 121, 31f. 181. uneasiness 182. *Ibid.*, 33.
183. *Extrait raisonné* 184. inquiétude 185. voluntaristic
186. *Traité des animaux*, II, 11. 187. Schopenhauer 188. *Ibid.*, IV, IX, 3.

به گمان من، نمی توان منکر این معنی شد که نظریّهٔ کندیاك از طریق تأثیر در مادی مذهبان به رونق نوعی بینش مادی مذهبانه کمك بسیار کرد. ولی خود کندیاك مادی مذهب نبود؛ اولا مادی مذهب به معنی کسی که معتقد است فقط اجسام و تبدلات آنها وجود دارند. زیرا نه تنها او وجود خدا را به عنوان علت اعلا تصدیق داشت، بلکه همچنین به نظریّهٔ نفس غیرجسمانی و روحانی معتقد بود. او نمی خواست نفس را به بسته‌ای از احساسات تأویل کند. به عکس نفس را مرکز وحدت ساده‌ای فرض می کرد و سپس می کوشید تا فعالیت آن را بر اساس این فرضیه بازسازی کند که همهٔ پدیده‌های نفسانی در نهایت امر مشتق از احساسات توانند بود. اینکه آیا تحلیل تأویلی[۱۸۹] او و قول او به روحانی بودن نفس در انسان با یکدیگر سازگارند یا نه البته جای بحث دارد. ولی به هر تقدیر، کندیاك را مادی مذهب دانستن توصیف دقیقی از او نیست.

ثانیاً کندیاك باب داوری دربارهٔ این مسئله را که آیا هرگز اشیاءِ ممتدی وجود دارند یا نه بازمی گذارد. چنانکه دیدیم، نخست می گفت که حس لامسه ما را از وجود خارجیت مطمئن می کند. ولی به زودی دریافت که گزارش نحوهٔ حصول تصور خارجیت با دلیل وجود اشیاء ممتد یکی نیست. اگر ما بگوییم که صدا و طعم و بو و رنگ در اشیاء وجود ندارند، باید همچنین بگوییم که امتداد نیز در آنها وجود ندارد. شاید اشیاءِ ممتد دارای صدا و طعم و بو و رنگ باشند و شاید هم نباشند. «من نه از این عقیده پیروی می کنم نه از آن عقیده، و منتظرم که کسی ثابت کند که آنها چنانکه می نمایند هستند یا چیزی دیگرند[۱۹۰].» ممکن است اشکال کنند که اگر امتداد وجود ندارد، اشیائی هم وجود ندارند. ولی این درست نیست. «استنباطی که عقلا می توان کرد این است که اشیاء وجوداتی هستند که احساساتی را در ما برمی انگیزند و خواصی دارند که دربارهٔ آنها معرفت یقینی نمی توانیم داشت[۱۹۱].» بنابراین، کندیاك نه تنها مادی مذهب جزمی نیست، بلکه در را به روی فرضیه‌ای غیرمادی مذهبانه گشوده نگاه می‌دارد، هر چند این فرضیه را ثابت نمی‌کند.

بر آنچه گفتیم باید افزود که کندیاك قبول نداشت که گزارش او دربارهٔ زندگی نفسانی انسان متضمن موجبیت محض است. او در ذیلی که بر *رساله دربارهٔ احساسات* در باب آزادی افزوده است این مطلب را مورد بحث قرار می‌دهد.

۹. هلوسیوس دربارهٔ انسان

کلود آدرین هلوسیوس[۱۹۲] (۱۷۱۵ـ۱۷۷۱) در کتاب خود تحت عنوان *دربارهٔ ذهن*[۱۹۳] (۱۷۵۸) کوشش کندیّاك را برای نشان دادن اینکه همهٔ پدیده‌های نفسانی احساسات تغییر

---

189. reductive analysis 190. *Ibid.*, IV, V, note 191. *Ibid.*

192. Claude Adrien Hélvétius 193. *On the Mind* (De l'esprit)

یافته‌اند ادامه داد. هلوسیوس از خانواده‌ای پزشك برخاسته بود که نام اصلی آن، یعنی شوایتزر[194]، به نامی لاتینی تبدیل یافته بود. مدتی اجاره‌دار مالیات بود، ولی مخالفتی که بر اثر انتشار کتاب *دربارهٔ ذهن* او برانگیخته شد نیل به مناصبی را در خدمات سلطنتی برایش غیرممکن ساخت. به همین سبب، بجز سفرهایی که به انگلستان و لندن کرد، اوقات خود را در املاك خود به فراغت گذراند. کتابش *دربارهٔ انسان*[195]، پس از مرگ او در سال ۱۷۷۲ انتشار یافت.

هلوسیوس همهٔ قوای فاهمهٔ انسانی را به احساس یا ادراك حسی تأویل می کند. عموماً عقیده بر این بود که انسان دارای قوایی است که فراتر از سطح احساس است. ولی این نظریّهٔ نادرستی است. مثلا حکم را در نظر بگیرید. حکم کردن عبارت است از ادراك مشابهتها و عدم مشابهتها بین تصورات منفرد. اگر من حکم کنم که سرخ متفاوت با زرد است، عمل من عبارت است از ادراك اینکه رنگ موسوم به «سرخ» چشمان مرا به نحوی متأثر می کند که متفاوت با نحوه‌ای است که آنها از رنگ موسوم به «زرد» متأثر می شوند. بنابراین، حکم کردن جز ادراك کردن نیست.

این عمل تحلیل تأویلی قابل انطباق بر زندگی اخلاقی نیز هست. حبّ نفس اساس شامل و عام رفتار آدمی است، و این حب نفس آدمی را به کسب لذت رهنمون می شود. «آدمیان خود را دوست دارند: همه در طلب خوشبختی اند و تصور می کنند که خوشبختی آنها در صورتی کامل است که از میزانی از قدرت کافی برای تأمین هرگونه لذت برای خود برخوردار باشند. بنابراین، عشق به قدرت از عشق به لذت سرچشمه می گیرد[196]». همهٔ عوارض از قبیل عشق به قدرت ثانوی اند؛ آنها صرفاً تغییرات عشق بنیادی یعنی عشق به لذت اند. «بنابراین حساسیت جسمانی یگانه محرك آدمی است[197].» حتی فضیلتهایی مانند بخشندگی و خیرخواهی قابل تأویل به حب نفس اند که در حقیقت همان عشق به لذت است. «انسان خیرخواه کیست؟ کسی است که از دیدن بدبختی احساس دردناکی دراو پدید می‌آید[198].» در نهایت امر، انسان خیرخواه می کوشد تا بدبختی و بیچارگی انسانها را صرفاً بدان جهت از میان بردارد که این بدبختی و بیچارگی احساسات دردناکی در او به وجود می آورد.

هلوسیوس بر پایهٔ این روانشناسی ناپختهٔ تأویلی نظریّهٔ اخلاقیی بنیان می نهد که از مذهب اصالت فایده مایه می گیرد. انسانها در جوامع مختلف از عقاید متفاوتی پیروی می کنند و معانی متفاوتی به الفاظی مانند «خوب» و «فضیلت» می دهند. و همین امر، یعنی اینکه مردمان مختلف معانی متفاوتی به اصطلاحات اخلاقی می‌دهند، سبب پدید آمدن این همه ابهام در مباحث

---

194. Schweizer 195. *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*

196. *On Man,* 2, 7; translation by W.Hooper, 1777, 1, 127. 197. *Ibid.*, Hooper, I, p. 121

198. *Ibid.*, Hooper, I, p. 122.

اخلاقی می‌شود. از این رو پیش از ورود در مباحثی دربارهٔ اخلاق، نخست باید معنی الفاظ را مشخص کنیم و «همین که الفاظ را تعریف کردیم، هر مسئله‌ای تقریباً به محض طرح شدن حل می‌شود[۱۹۹]». ولی آیا این تعاریف تحکمی نخواهند بود؟ هلوسیوس می‌گوید: در صورتی که کار به دست مردمانی آزاد صورت گیرد، نه. «انگلستان شاید تنها کشور اروپاست که جهانیان می‌توانند توقع چنین احسانی از آن داشته باشند و می‌توانند چنین احسانی را از آن به دست آورند[۲۰۰].» اگر پیشفرض آزادی اندیشه را بپذیریم، آن گاه عقل سلیم آدمی به صورت اتفاق نظر دربارهٔ معانی درست اصطلاحات اخلاقی جلوه‌گر خواهد شد. «فضیلت حقیقی در همهٔ اعصار و در همهٔ کشورها به نیکی مشهور است. نام فضیلت باید تنها به افعالی اطلاق شود که به حال مردم مفید و موافق نفع عمومی باشد[۲۰۱].» بنابراین، هر چند نفع شخصی محرك اساسی و عام و شامل رفتار است، نفع یا مصلحت عمومی معیار اخلاق است. و هلوسیوس می کوشد تا نشان دهد که چگونه خدمت به نفع عمومی از دیدگاه روانشناسی ممکن است. مثلا، اگر به کودکی آموخته شود که خود را به جای انسان بدبخت و بینوایی بگذارد، احساس دردناکی به او دست خواهد داد، و حب نفس این میل را در او برخواهد انگیخت که بدبختی را از میان بردارد. با گذشت زمان، نیروی اجتماع عادت به حرکات و اعمال خیرخواهانه را در آدمی به وجود می‌آورد. بنابراین، به رغم آنکه حب نفس مبنای هر نوع رفتار آدمی است، مع‌الوصف نوعدوستی از دیدگاه روانشناسی ممکن است.

این ملاحظات چنین القاءِ اندیشه می‌کند که تربیت در تشکل عادات رفتاری حائز اهمیت بسیار است. هلوسیوس یکی از مهمترین پیشگامان و مروّجان نظریّهٔ اخلاقی مبتنی بر مذهب اصالت فایده است، ولی یك صفت خاص نوشته‌های او اصرار در تأثیر تربیت است. «از تربیت همه کاری برمی‌آید». «آنچه ما هستیم حاصل تربیت است[۲۰۲]». ولی تأسیس یك نظام خوب تربیتی با موانع جدی روبه‌رو می‌شود. در درجهٔ اول، این موانع کلیساییان‌اند، و در درجهٔ دوّم این واقعیّت است که بیشتر حکومتها یا بسیار ناقص‌اند یا بسیار بد. تا وقتی که قدرت کلیسا شکسته نشود و تا وقتی که یك نظام واقعاً خوب حکومتی با نظام قانونگذاری متناسب با آن برقرار نشود، نمی‌توانیم نظام تربیتی خوبی داشته باشیم. نخستین و یگانه اصل اخلاق این است: «خیر عمومی بالاترین قانون است[۲۰۳].» ولی کمتر حکومتهایی موافق این قانون رفتار می‌کنند. با این همه، «هر اصلاح مهمی در بخش اخلاقی تربیت مستلزم اصلاح در قوانین و شکل حکومت است[۲۰۴]».

هلوسیوس، نظر به این اندیشه‌ها، استبداد سیاسی را سخت به باد حمله می‌گیرد. چنانکه در

199. *Ibid.*, 2, 18; Hooper, I, p. 199.
200. *Ibid.*, 2, 19; Hooper, I, p. 200.
201. *Ibid.*, 2, 17; Hooper, I, p. 194.
202. *Ibid.*, 10, I, Hooper, II, pp. 392 and 395.
203. *Ibid.*, 10, 10; Hooper, II, p. 346.
204. *Ibid.*, Hooper, II, p. 433.

مقدمهٔ کتاب خود تحت عنوان *دربارهٔ انسان* از استبدادی که فرانسه با آن دست به گریبان بود سخن می‌گوید و می‌افزاید: «از خصایص حکومت استبدادی این است که هم نبوغ و هم فضیلت را نابود می‌کند[۲۰۵]». و باز، وقتی که از توزیع بسیار غیرعادلانهٔ ثروت ملی سخن می‌گوید خاطرنشان می‌کند که «برای انسانها امید بستن به توزیع عادلانهٔ ثروت میان مردمی که تحت نظام حکومتی استبدادی زندگی می‌کنند دیوانگی است[۲۰۶]». تنها در یك کشور آزاد است که توزیع مجدد تدریجی و عادلانه‌تر ثروت ملی امکان وقوع دارد. بنابراین، می‌توان گفت که هلوسیوس به مراتب بیشتر از ولتر طرفدار اصلاحات سیاسی بود. او به مراتب بیش از ولتر در اندیشهٔ براندازی استبداد و تأمین خوشبختی مردم بود. این یکی از دلایل این معنی است که چرا نویسندگان چپ‌رو او را از پیشگامان خود به‌شمار می‌آورند.

هلوسیوس در حمله نه تنها به کلیسا و مخصوصاً به کهانت کاتولیکی، بلکه همچنین به دین مُنزَل یا «رازآمیز» که او آن را مضر به منافع جامعه می‌دانست خستگی نمی‌شناخت. درست است که او هنگامی که از نعمت بیدینی سخن می‌گوید زبان به اعتراض می‌گشاید که هیچ یك از معتقدات مسیحی را انکار نکرده است. ولی از نوشته‌های خود او پیداست که او تنها به شکلی از دین طبیعی و به تعبیر دیگر به شکلی از خداشناسی اعتقاد جدی دارد. و محتوای چنین دینی بیشتر به زبان اخلاق قابل تعبیر است تا به زبان عقاید لاهوتی. «مشیّت خدای عادل و مهربان بر این تعلق دارد که فرزندان زمین خوشبخت باشند و از هر نوع لذتی که موافق خوشبختی عمومی است بهره‌مند شوند. این است عبادت حقیقی که فلسفه باید به جهانیان ابلاغ کند[۲۰۷].» بعلاوه، «اخلاق مبتنی بر اصول حقیقی تنها دین طبیعی حقیقی است[۲۰۸]».

مشکل بتوان هلوسیوس را فیلسوفی ژرف اندیش دانست. روش او در تأویل همهٔ کنشهای نفسانی به احساس ناپخته است، و در اخلاق نیز تحلیل یا دفاعی که از نظریات اساسی خود می‌کند کامل نیست. این نقایص بر بعضی از متفکران دیگر عصر روشنگری فرانسه پوشیده نبود. مثلا دیدرو گرایش او را به همطرازی و نیز تبیین او را از همهٔ اعمال اخلاقی بر مبنای خودخواهی پنهان مورد اعتراض قرار می‌دهد. با این همه، هلوسیوس در تحلیل تأویلی خود، و در اصرار خود بر روشنگری فکری و بر قدرت تربیت، و در حملات خود به کلیسا و دولت نمایندهٔ بعضی از وجوه عمدهٔ فلسفهٔ قرن هیجدهم فرانسه است، هر چند مبالغه‌گویی است اگر او را متفکر نمونهٔ عصر خود به شمار آوریم.

---

205. Hooper, I. p. vi. 206. *Ibid.*, 6, 9; Hooper, II, p. 105.
207. *Ibid.*, 1, 13; Hooper, I, pp. 58-9. 208. *Ibid.*, Hooper, I, p. 60.

فصل ۲

روشنگری فرانسه
(۲)

۱. *دایرة‌المعارف*؛ دیدرو و دالامبر

گنجینهٔ بزرگ ادبی اندیشه‌ها و آرمانهای روشنگری فرانسه *دایرة‌المعارف یا فرهنگ مستدل صنایع و حرف*[1] بود. *دایرة‌المعارف* که ملهم از فکر ترجمهٔ فرانسوی کتاب *دایرة‌المعارف* یا فرهنگ چیمبرز[2] بود به دست دیدرو و دالامبر طبع و نشر شد. مجلّد اول آن در سال ۱۷۵۱ انتشار یافت، و جلد دوم در سال بعد. آن گاه حکومت کوشید تا به بهانهٔ آنکه این کتاب به اعتبار سلطنت و بنیان مذهب زیان می‌رساند، آن را متوقف کند. با این همه، تا سال ۱۷۵۸ هفت مجلد از آن انتشار یافت. در سال ۱۷۵۸، دالامبر از هیئت تحریریه کناره گرفت. حکومت فرانسه سعی کرد که از ادامهٔ کار جلوگیری کند. ولی دیدرو اجازه یافت که به طبع آن ادامه دهد، به شرط آنکه تا کل اثر تمام نشده است مجلد تازه‌ای از آن منتشر نکند. در سال ۱۷۶۵ ده مجلد آخر (۸-۱۷) همراه با چهارمین مجلد لوحه‌ها، که نخستین آنها در سال ۱۷۶۲ از طبع خارج شده بود، انتشار یافت. در پی آنها، مجلدات دیگر لوحه‌ها منتشر شد، در حالی که ضمیمهٔ *دایرة‌المعارف* در پنج مجلد و فهرست آن در دو مجلد در آمستردام به طبع رسید. چاپ اول *دایرة‌المعارف* شامل سی و پنج مجلد شد. چندین چاپ از آن نیز در خارج از فرانسه صورت گرفت.

از هر گونه بحث دربارهٔ نظریات ارائه شده در مقالات *دایرة‌المعارف* که بگذریم، این کتاب، چنانکه ویراستارانش صراحةً اعتراف می‌کردند، بسیار دور از حد مطلوب بود. مقالات آن از جهت سطح و اعتبار بسیار متفاوت بود و ویراستاران آن در تنسیق مقالات نظارتی نداشتند. به عبارت دیگر نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که در این اثر آن ایجاز و آن تمرکز توجه پر اطلاعات حقیقی روشن و دقیق و آن نظام تنسیق و تربیتی را بیابیم که در دایرة‌المعارفهای

---

1. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*

2. Chambers's *Cyclopaedia*

امروزی می بینیم. ولی *دایرة المعارف*، به رغم همهٔ نقایصش، اثر پراهمیتی بود. زیرا هدفش تنها تدارك اطلاعات حقیقی برای خوانندگان و خدمت به آنها به عنوان یك کتاب مرجع مفید نبود، بلکه همچنین هدایت افکار و شکل دادن به آنها بود و البته به همین سبب بود که انتشار آن، آن همه مخالفت برانگیخت. چه، این کتاب هم دشمن کلیسا بود و هم دشمن نظام سیاسی موجود. با آنکه احتیاط بسیاری در نوشتن مقالات به کار می رفت، مع الوصف نگرش کلی همکاران آن کاملا به چشم می خورد. *دایرة المعارف* بیانیّهٔ جامعی بود شامل افکار آزاداندیشان و عقلی مذهبان؛ و اهمیّت آن بیشتر در جنبهٔ اعتقادی آن بود تا در ارزش دائمی آن به عنوان یك دایرة المعارف به معنی امروزی کلمه.

دیدرو و دالامبر همکارانی داشتند که وقتی که مثلا سخن از حمله به کلیسا و دین مُنَزَّل بود همه یکسان می اندیشیدند، ولی وقتی که پای مسائل دیگر به میان می آمد تفاوتهای قابل توجهی آنها را از هم جدا می کرد. چنانکه بعضی از مقالات *دایرة المعارف* به قلم ولتر خداشناس[3] بود که وقتی که رعایت جانب احتیاط را به مصلحت خود دانست تردیدی به خود راه نداد از اینکه به دروغ اعلام کند که هیچ ارتباطی با *دایرة المعارف* ندارد. ولی همکار دیگر آن دُلباك بود که بی پرده مادی مذهب بود و همکار دیگر آن هلوسیوس بود که شرکت او در این اثر به هیچ وجه نشانهٔ خوبی برای مقامات کلیسایی نبود. علاوه بر آنها، مونتسکیو و تورگو[4]ی اقتصاددان نیز از جملهٔ همکاران *دایرة المعارف* به شمار می آمدند.

اندیشه‌های دلباك را در بخش مربوط به مذهب اصالت ماده و نظریات تورگو را در پایان همین فصل مورد بررسی قرار خواهیم داد. در بخش حاضر، سخن خود را به بحث دربارهٔ دیدرو و دالامبر محدود می کنم.

(الف) دِنی دیدرو (۱۷۱۳_۱۷۸۳) نیز مانند ولتر از شاگردان مدرسهٔ یسوعی لوئی لوگران[5] بود. همچنین مانند ولتر تحت تأثیر اندیشهٔ انگلیسی قرار گرفت و چندین اثر انگلیسی را به فرانسه ترجمه کرد. در میان آنها می توان از *رساله دربارهٔ شایستگی و فضیلت*[6] (۱۷۴۵) نام برد که در آن او یادداشتهایی از آنِ خود بر ترجمهٔ *تحقیق دربارهٔ فضیلت و شایستگی*[7] اثر شافتسبری[8] افزوده است. و، چنانکه دیدیم، اندیشهٔ تألیف *دایرة المعارف*، حاصل کار سراسر زندگی او، بر اثر مطالعهٔ *دایرة المعارف* چیمبرز به سر او راه یافت. در سال ۱۷۴۶، در لاهه، *اندیشه‌های فلسفی*[9] و در سال ۱۷۴۹، در لندن، *نامه دربارهٔ نابینایان برای استفادهٔ بینایان*[10] را منتشر کرد. بیان نظریاتش سبب شد که چند ماهی در ونسن به زندان بیفتد. بعد از آن، خود را

---

3. deist   4. Turgot   5. Louis-le-Grand   6. *Essai sur le mérite et la vertue*

7. *Inquiry concerning Virtue and Merit*

۸. Shaftesbury (۱۶۷۱_۱۷۱۲)، فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی. — م.

9. *Pensées philosophiques.*   10. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*

وقف تدوین *دایرة‌المعارف* کرد. در سال ۱۷۵۴ در لندن *اندیشه‌هایی دربارهٔ تعبیر طبیعت*[11] را انتشار داد. یك عده از رساله‌هایش، از قبیل *گفتگو میان دالامبر و دیدرو*[12] و *رؤیای دالامبر*[13] در زمان حیات او منتشر نشد. دیدرو هیچ ثروتی نداشت، حتی زمانی در تنگنای دشواری مالی افتاد. ولی کاترین امپراتریس روسیه به یاری او شتافت؛ دیدرو، در سال ۱۷۷۳، به سن‌پطرزبورگ رفت و در آنجا چند ماهی به سر برد و بحثهای فلسفی متعددی با حامی خود داشت. او در فنّ گفتگو نام‌آور بود.

دیدرو نظام فلسفی ثابتی نداشت. اندیشه‌اش پیوسته در تغییر بود. چنانکه نمی‌توان گفت که او خداشناس بود یا خداناشناس یا قائل به وحدت وجود؛ زیرا مدام عقیدهٔ خود را تغییر می‌داد. در زمانی که *اندیشه‌های فلسفی* را نوشت خداشناس بود؛ سال بعد (۱۷۴۷) رساله‌ای در بارهٔ کفایت دین طبیعی نوشت، ولی تا سال ۱۷۷۰ از انتشار آن خودداری کرد. ادیان تاریخی، مانند یهودیّت و مسیحیّت مانعة‌الجمع اند و دور از تساهل. آنها مولود خرافه‌اند؛ در دوره‌هایی از تاریخ آغاز شده‌اند و همه نابود خواهند شد. ولی ادیان تاریخی بر دین طبیعی استوارند که یگانه دینی است که همیشه وجود داشته است و به جای آنکه مردم را از هم بگسلد به هم می‌پیوندد. به جای آنکه مبتنی بر فرمانی باشد که آدمیان خرافه‌پرست آورده‌اند مبتنی بر فرمانی است که خداوند در وجود ما نگاشته است. با این همه، دیدرو در مرحلهٔ سپس‌تری از استدلال خود خداشناسی را رها می‌کند و به خداناشناسی و الحاد روی می‌آورد و مردم را به آزاد کردن خود از یوغ دین فرا می‌خواند. خداشناسی ده دوازده سر از تن هیدرا[14]ی دین جدا کرده است، ولی از یکی از آنها که فرو گذاشته شود دوباره، همهٔ سرهای دیگر می‌روید. تنها راه علاج، خلاص شدن از شرّ هرگونه خرافه است. با این همه، دیدرو بعدها شکلی از وحدت وجود طبیعی مذهبانه پیشنهاد می‌کند. همهٔ اجزاءِ طبیعت در نهایت امر یك وجود واحد، یعنی کل یا همه، تشکیل می‌دهند.

همچنین خصلت بوقلمونی اندیشهٔ دیدرو مانع از آن می‌شود که به وضوح و به طور قاطع بگوییم که او مادی مذهب بوده است یا نه. او در مقالهٔ خود دربارهٔ لاك در *دایرة‌المعارف* به این سخن فیلسوف انگلیسی اشاره می‌کند که برای خدا غیرممکن نیست که به مادّه قوهٔ اندیشیدن عطا کند، و او مسلماً بر آن بود که اندیشه از احساس برمی‌آید. در *گفتگو میان دالامبر و دیدرو* که در سال ۱۷۶۹ نوشت، بیان روشن‌تری دربارهٔ تعبیر مادّی مذهبانهٔ آدمی به دست می‌دهد. آدمیان و جانوران در واقع از یك سرشت‌اند، هر چند ساختمان [جسمانی] متفاوتی دارند.

---

11. *Pensées sur l'interprétation de la nature*

12. *Entretien entre d' Alembert et Diderot*

13. *Le rêve de d'Alembert*

۱۴. Hydra به فرانسه Hydre de Lerne مار افسانه‌ای هفت‌سر (به‌انگلیسی نه سر)ی که‌برای کشتن آن می‌بایست سرهایش را یکجا قطع کنند، زیرا اگر آنها را یك یك قطع می‌کردند به‌جای هر سر سر دیگری می‌رویید. کشتن آن یکی از دوازده کارهای پهلوانی هرکول بود. ــ م.

اختلافات موجود در قوّهٔ درّاکه و هوش آنها صرفاً ناشی از اختلاف ساختمان جسمانی آنهاست. و همین نظریات را در *رؤیای دالامبر* می‌آورد که در آن به طور ضمنی گفته است که همهٔ پدیده‌های نفسانی قابل تأویل به مبانی وظایف الاعضایی[15] اند و احساس آزادی ناشی از توهّم است. دیدرو بی‌گمان متأثّر از نظریّهٔ کندیاك دربارهٔ نقش اساسی احساس در زندگی نفسانی است؛ ولی مذهب اصالت حسّ کندیاك را به این دلیل که به حدّ کافی پیش نمی‌رود مورد حمله قرار می‌دهد. ما باید، فراتر از احساس، به مبانی وظائف‌الاعضایی آن بنگریم. و گفتنی است که دیدرو به دُلباك در تألیف *نظام طبیعت* (۱۷۷۰) او که بیان بی‌پرده‌ای از مذهب اصالت مادّه بود یاری کرد، ولی البته نباید تأثیر دلباك را در بسط اندیشهٔ او چندان زیاد دانست، در عین حال می‌توان گفت که دیدرو گرایشی به نظریّهٔ «همه نفسانی[16]» داشته است [که به موجب آن هر نوع ماده‌ای ماهیت نفسانی دارد]. او لایب نیتس را به دیدهٔ تحسین می‌نگریست و او را در *دایرة‌المعارف* ستوده است. بعدها می‌بینیم که او ادراك را به اتمها که با مونادهای لایب نیتس مطابقت دارد نسبت می‌دهد. این اتمها در بعضی از ترکیبات خود موجودات زنده را تشکیل می‌دهند که شعور در آنها بر پایهٔ پیوستار[17] متشکل از اتمها به وجود می‌آید.

ناپایداری تعبیر دیدرو از طبیعت و انسان با پافشاری او بر روش تجربی در علم و فلسفه ارتباط دارد. او در اثر خود به نام *اندیشه‌هایی دربارهٔ تعبیر طبیعت*، البته به غلط، اظهار عقیده می‌کند که علم ریاضی به زودی به حال وقفه درخواهد آمد و تا کمتر از یك قرن دیگر در اروپا بیش از سه هندسه‌دان بزرگ باقی نخواهند ماند. به اعتقاد او ریاضیات محدود به مفاهیم ساخته و پرداختهٔ خویش است و قادر نیست که شناخت مستقیمی از واقعیت انضمامی به ما بدهد. این شناخت را تنها با کاربرد روش تجربی و با نگرش تازهٔ علمی، که رقیب موفقی نه تنها برای مابعدالطبیعه بلکه همچنین برای ریاضیات است، می‌توان به دست آورد. و چون به مطالعهٔ خود طبیعت دست یازیم، درمی‌یابیم که این طبیعت تغیّرپذیر و قابل انعطاف و پر از امکانات تازه و دارای خصلت تنوع و تباین است. کی می‌تواند بگوید چه انواعی قبل از نوع ما بوده‌اند؟ کی می‌تواند بگوید چه انواعی پس از نوع ما خواهند آمد؟ همه‌چیز در تغییر است؛ هیچ دو اتم یا دو مولکولی کاملا یکسان نیستند؛ تنها کل بی‌پایان همیشگی است. نظام طبیعت ایستا نیست، بلکه دائم از نو زاده می‌شود. بنابراین، نمی‌توانیم، برحسب طرحها و طبقه‌بندیهای نظری خود، هیچ تعبیر دائمی از طبیعت به دست دهیم. یکی از نخستین نیازهای اندیشه آن است که باید پیوسته خود را به روی نظریات تازه و به روی وجوه تازهٔ واقعیت تجربی گشوده نگاه دارد.

بعضی از مورخان بر تعارض میان عناصر مادی مذهبانهٔ اندیشهٔ دیدرو و کمال مطلوب اخلاقی او تأکید ورزیده‌اند. از یك سو، مذهب اصالت مادّهٔ او خود را از دست آزادی خلاص می‌کند و تأسف و پشیمانی را بیهوده و بیفایده می‌خواند. از سوی دیگر، خود را از بابت نوشتن

15. physiological 16. pan-psychism 17. continuum.

رمان عشقی اش، به نام *جواهر افشاگر*[۱۸] سرزنش می کند و از آرمانهای فداکاری و خیرخواهی حمایت می کند. او با مادی مذهبانی که اعتقاد به مذهب اصالت ماده و الحاد را با اهداف پست اخلاقی به هم می آمیختند هیچ همدلی نداشت، و به کوشش هلوسیوس در تعلیل همهٔ انگیزه‌ها و آرمانهای اخلاقی براساس خودخواهی اعتراض می کرد. در حقیقت، به وجود قوانین تغییرناپذیر اخلاق طبیعی قائل بود، و به عنوان یك منتقد هنری فعالیت آزادانه و خلاّقانهٔ هنرمند را سخت می ستود.

با این همه، اگر ما با روزنکرانتس[۱۹]، در کتابش دربارهٔ دیدرو، موافق باشیم که می گوید میان مذهب اصالت مادّهٔ دیدرو و نظریات اخلاقی او تعارضی وجود دارد، خود دیدرو هیچ تعارضی میان آنها نمی دید. او معتقد بود که میان آرمانهای اخلاقی و اعتقاد به نفس غیرجسمانی در انسان، هیچ ارتباط اساسی وجود ندارد. نشأت اندیشه از فعالیتهای نفسانی ابتدایی تر لزوماً به معنی نفی آرمانهای متعالی اخلاقی نیست. چنانکه او در مقالهٔ خود دربارهٔ لاك در *دایرة المعارف*، که در بالا به آن اشاره کردیم، می پرسد چه فرق می کند که مادّه بیندیشد یا نیندیشد؟ «چگونه ممکن است که این امر در اندیشهٔ عدالت یا بیعدالتی تأثیری داشته باشد؟» هیچ گونه نتایج پست اخلاقی از این نظریه که اندیشه از احساس نشو و نما می یابد بر نمی آید. زیرا انسان دقیقاً همان که هست باقی می ماند، و برحسب اهداف خیر یا شری که قوای خود را در راه آنها صرف می کند مورد قضاوت قرار می گیرد، نه بر حسب آنکه آیا فکرْ آفریده‌ای اصیل است یا زادهٔ احساس. اگر بخواهیم به زبان امروزیان سخن بگوییم، باید گفت که دیدرو، که در ارائهٔ نظریّهٔ تکامل بر لامارك پیشی داشته است، بر آن است که فرضیهٔ تکامل لطمه‌ای به اعتبار آرمانهای اخلاقی انسان نمی زند.

نظریات اخلاقی دیدرو تا اندازه‌ای تحت تأثیر نوشته‌های شافتسبری شکل گرفت. ولی این نظریات، بجز از این جهت که او همواره از آرمانهای خیرخواهی و نوعدوستی حمایت می کرد، کاملا ثابت نماند. او دست کم در آغاز معتقد به نظریّهٔ «عقلی مذهبانهٔ» قوانین لایتغیر اخلاقی بود. ولی مبنای این قوانین رادر سرشت آدمی، یعنی در وحدت «ارگانیك» انگیزه‌ها و انفعالات و خواهشهای او می یافت نه در احکام ماقبل تجربی عقل. بعلاوه، او با آرمان ریاضت کشانه، به این دلیل که برخلاف طبیعت است، مخالف بود. به سخن دیگر، با آنکه دیدرو از نظریّهٔ اخلاق طبیعی دفاع می کرد، وقتی که این نظریه با اخلاق الهی مغایرت داشت، بر مبنای تجربی و سودمندی عملی آن در ارتقاءِ خوشبختی عمومی تأکید می ورزید.

(ب) ژان لورون دالامبر (۱۷۱۷ـ۱۷۸۳) زادهٔ ازدواجی نامشروع بود و پدر و مادرش او را سر راه گذاشتند. سبب نامیدن او به این نام[۲۰] این بود که او را، در پاریس، در نزدیکی کلیسای سن ژان لورون یافتند. بعدها او خود لقب دالامبر را بر این نام افزود. همسر یك شیشه گر به نام

---

18. *Bijoux indiscret* 19. Rosenkranz 20. le Rond یا Lerond

روسو مراقبت او را برعهده گرفت، ولی پدر واقعیش که مردی به نام شوالیه دتوش[۲۱] بود مقرّری سالانه‌ای برایش معین کرد، و او به این ترتیب توانست از نعمت تحصیل دانش برخوردار شود.

در سال ۱۷۳۸، دالامبر جواز وکالت دعاوی گرفت، ولی عملا به این حرفه نپرداخت، و به پزشکی روی آورد؛ اما پس از اندك زمانی تصمیم گرفت که همّ خود را تماماً مصروف ریاضیات کند. چندین مقاله، از آن جمله مقالهٔ *یادداشت دربارهٔ حساب انتگرال*[۲۲] (۱۷۳۹)، بر فرهنگستان علوم عرضه کرد، و در سال ۱۷۴۱ به عضویت این فرهنگستان درآمد. کارش در ریاضیات و علوم اهمیتی بسزا داشت. در سال ۱۷۴۱، *یادداشت دربارهٔ انکسار اجسام جامد*[۲۳]، و در سال ۱۷۴۳، *رساله دربارهٔ دینامیك*[۲۴] را منتشر کرد. در این رساله دربارهٔ دینامیك، اصلی را که همچنان به نام او «اصل دالامبر» خوانده می‌شود عنوان کرد و در سال ۱۷۴۴ آن را در *رساله در تعادل و حرکت مایعات*[۲۵] به کار بست. سپس به کشف حساب تفاضلات جزئی نایل آمد و آن را در *تأمّل در علّت کلّی بادها*[۲۶] (۱۷۴۷)، که جایزهٔ فرهنگستان پروس را ربود، به کار برد. در میان دیگر آثار او می‌توان از *تحقیق در نظریّهٔ تازه‌ای دربارهٔ مقاومت مایعات*[۲۷] (۱۷۵۲) و *تحقیقاتی دربارهٔ چندین نکتهٔ مهم نظام جهان*[۲۸] (۱۷۵۴ـ۱۷۵۵) نام برد.

چنانکه دیدیم، دالامبر با دیدرو در ویرایش *دایرة‌المعارف* همکاری داشت و *گفتار مقدماتی*[۲۹] آن را او نوشت. همچنین مقالاتی نوشت که عمدةً، اگر نه منحصراً، در موضوعات ریاضی بود. ولی در سال ۱۷۵۸، به سبب آزار مخالفان و بر اثر مخاطرات نشر از همکاری با *دایرة‌المعارف* دست کشید. در سال ۱۷۵۲، *آمیزه‌هایی از ادبیات و تاریخ و فلسفه*[۳۰] را منتشر کرده بود، در سال ۱۷۵۹ *رساله در عناصر فلسفه*[۳۱] او انتشار یافت. دالامبر در سال ۱۷۶۳ از برلن دیدار کرد، ولی پیشنهاد فردریك کبیر را دایر بر قبول ریاست فرهنگستان نپذیرفت. سال قبل هم دعوت کاترین ملکهٔ روسیّه را که از او با شرایط کریمانه‌ای خواسته بود تعلیم پسرش را برعهده بگیرد رد کرده بود. دالامبر از دوستان دیوید هیوم بود که به او، به سبب خصال نیکو و قابلیتهایش، به دیدهٔ احترام می‌نگریست و در وصیتنامهٔ خود ۲۰۰ پاوند برایش میراث تعیین کرد. دالامبر، از آنجا که ریاضیدان و عالم بود، کمتر از دیگر اصحاب دایرة‌المعارف در معرض

---

21. Chevalier Destouches
22. *Mémoire sur le calcul intégral*
23. *Mémoire sur la véfraction des corps solides*
24. *Traité de dynamique*
25. *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*
26. *Réflexion sur la cause générale des vents*
27. *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides*
28. *Recherches sur différents points importants du système du monde*
29. *Discours préliminaire*
30. *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*
31. *Essai sur les éléments de philosophie*

بدگمانی و حملهٔ مخالفان قرار گرفت، و در سال ۱۷۵۵ به سفارش پاپ بندیکت چهاردهم[۳۲] به عضویّت انستیتوی بولونیا[۳۳] منصوب شد.

دالامبر در گفتار مقدماتی خود در *دایرة‌المعارف* اعلام کرد که لاك مبدع فلسفهٔ علمی است و در فلسفهٔ علمی پایگاهی نظیر پایگاه نیوتون در فیزیك دارد. در کتاب *مبادی فلسفه*[۳۴] خود تأکید کرد که قرن هیجدهم قرن فلسفه به معنی اخص آن است. فلسفهٔ طبیعی منقلب شده، و تقریباً همهٔ دیگر زمینه‌های دانش پیشرفت کرده و شکلی نو یافته است. «از مبادی علوم ناسوتی گرفته تا مبانی وحی دینی، از مابعدالطبیعه گرفته تا امور ذوقی، از موسیقی گرفته تا اخلاق، از مشاجرات مدرسی متألّهان گرفته تا امور تجارت، از قوانین پادشاهان گرفته تا قوانین توده‌ها، از قانون طبیعی گرفته تا قوانین وضعی ملتها... همه و همه مورد بحث و تحلیل یا دست کم اشاره قرار گرفته است. ثمره یا پی‌آمد این جوشش عمومی اذهان روشنایی تازه بر بعضی چیزها و سایه‌های تازه‌ای بر بعضی دیگر افکنده است، درست همان طور که جزر و مدّ دریا بعضی چیزهای دیگر را می‌شوید و با خود می‌برد.»[۳۵]

این بدان معنی نیست که برای دالامبر پیشرفت فکری تنها، یا حتی در درجهٔ اول، عبارت از انباشتن حقایق تازه است. عقیدهٔ او که عقیدهٔ دکارت را به یاد می‌آورد بر این است که همهٔ علوم بر روی هم میراث بر جای نهادهٔ عقل آدمی است. او بر نقش توحید تأکید می‌کند و فرض را بر این می‌گذارد که نظام پدیده‌ها مشترك‌الاصل و متّحدالشکل است، و هدف شناخت علمی نشان دادن وحدت و انسجام این نظام در پرتو اصولی است که آنها را به عنوان شواهدی بر وجود این وحدت و انسجام می‌آورد.

ولی یك نکته هست که باید نیك دریافته شود، و آن این است که دالامبر نه به اصول مابعدالطبیعی کاری دارد و نه به معلوم داشتن ماهیت اشیاء به معنی مابعدالطبیعی آنها. او بر آن است که نظریات و تفکرات مابعدالطبیعی ما را به تعارض احکام می‌کشاند و به شکاکیت می‌انجامد؛ این گونه نظریات و تفکرات سرچشمهٔ شناخت نیست. ما نمی‌توانیم از چون و چرای اشیاء آگاه شویم. حتی نمی‌توانیم بدانیم که آیا جهان خارجیی هست یا نه. درست است که ما ناگزیر بنای کارهای خود را بر این فرض می‌گذاریم که چنین جهانی هست؛ ولی این امری است که بیشتر به غریزه مربوط است تا به شناخت نظری. فلسفهٔ علمی برای نیل به مقصود خود هیچ نیازی به حل مسائلی از این قبیل ندارد. مثلا برای ما هیچ فرق نمی‌کند که بدانیم یا ندانیم که ماهیت اجسام چیست «به این شرط که، با فرض آنکه ماده همان باشد که ما تصور می‌کنیم، بتوانیم از صفاتی که آنها را صفات اولیه می‌خوانیم صفات ثانویهٔ مُدرَك در ماده را استنتاج کنیم، و نظام کلی پدیده‌ها همواره یکسان و مستمر باشد و هیچ تناقضی از خود نشان

---

32. Benedict XIV 33. Bologna 34. *Eléments de Philosophie*

۳۵. *مبادی فلسفه* در ویرایش سال ۱۷۵۹ *آمیزه‌هایی از ادبیات و تاریخ و فلسفه*، ۴، ص ۳ـ۶.

ندهد[36]». استنتاج پدیده‌ها از اصول عبارت از استنتاج تجربی داده‌هایی از اصول مابعدالطبیعی یا از ماهیات مابعدالطبیعی نیست؛ بلکه عبارت است از استنتاج صفات ثانویهٔ مشهودی که اولیه‌تر دانسته می‌شود. کار فلسفهٔ علمی این است که پدیده‌ها را توصیف کند و آنها را به نحوی منتظم به یکدیگر مرتبط سازد، نه اینکه آنها را به مفهوم مابعدالطبیعی کلمه تبیین کند. همینکه به این کار اخیر دست بزنیم، قدم در راهی گذاشته‌ایم که بیرون از مرزهای معرفت به معنی درست کلمه است.

بنابراین، می‌توان گفت که دالامبر از پیشگامان مذهب اصالت تحقق بوده است. علم نیازی به صفات و ماهیات خفیّه یا نظریات و تبیینات مابعدالطبیعی ندارد. فلسفه نیز مانند علم تنها با پدیده‌ها سروکار دارد، هر چند قلمرو پدیده‌های مورد بررسی آن وسیع‌تر از قلمرو پدیده‌های مورد بررسی متخصصان در بعضی از شاخه‌های محدود علم است. این البته بدان معنی نیست که فیلسوف طبیعی کاری با تبیین، به هیچ یك از معانی آن، ندارد. او بر مبنای ادراك حسی تعاریف روشنی به دست می‌دهد و می‌تواند نتایج قابل اثباتی استنتاج کند. ولی نمی‌تواند از حوزهٔ پدیده‌ها و اموری که به طریق تجربی قابل اثباتند فراتر رود، مگر آنکه بخواهد قدم به قلمروی بگذارد که در آن هیچ معرفت مطمئنی قابل دست یافتن نیست. مابعدالطبیعه یا باید علم واقعیات شود یا در حیطهٔ موهومات باقی بماند. مطالعهٔ تاریخ عقاید نشان می‌دهد که چگونه انسانها نظریات صرفاً محتمل را بسط داده‌اند و چگونه، در بعضی موارد، احتمال، وقتی که با بررسی صبورانه صحت آن به ثبوت رسیده، صورت حقیقت یافته است. همچنین مطالعهٔ تاریخ علوم نیز ملهم وجههٔ نظرهایی در بررسی بیشتر و نظریاتی است که باید به محك تجربه زده شود.

در نظریهٔ اخلاقی دالامبر همان دلمشغولی متّفقٌ‌فیه فیلسوفان عصر او را نسبت به جدا کردن اخلاق از الهیات و مابعدالطبیعه می‌توان یافت. در نظر او اخلاق نیکو آگاهی از وظیفهٔ خود در قبال همنوعان خویش است. و اصول اخلاق نیکو همه متوجه یك هدف است و آن این است که نشان دهیم که میان نفع حقیقی ما و ایفای وظیفهٔ اجتماعیمان پیوندی ناگسستنی وجود دارد. بنابراین، وظیفهٔ فیلسوف اخلاقی تصریح مقام انسان در جامعه و تکلیف انسان در مصروف داشتن قوای خود در راه مصلحت و خوشبختی عموم است.

ما حقاً نمی‌توانیم دالامبر را مادی مذهب به‌شمار آوریم. زیرا او از اظهارنظر دربارهٔ ماهیت نهایی اشیاء خودداری می‌کند و به مادی مذهبان و مکانیستهای سرسخت بدگمان است. صرف نظر از اهمیت او به عنوان ریاضیدان، صفت برجستهٔ اندیشهٔ او را می‌توان در تأکیدش بر روش اصالت تحققی دانست. او نیز مانند دیدرو بر آن بود که پیشرفت را می‌توان عملا تحصیل حاصل دانست، به اعتبار آنکه روشنی اندیشه خود پیشرفت اجتماعی و اخلاقی به‌همراه دارد. ولی در تصور خود از تکامل فکری و علمی عمیقاً متأثر از نیوتون و روش تجربی بود. طواف

---

36. *Ibid.*, IV, p. 59.

اندیشهٔ او در حوزه‌ای بود که حدود آن را پیشرفت علمی عصر او رسم کرده بود، نه در چهارچوب مشاجره دربارهٔ ماهیّت نهایهٔ روحانی یا مادی واقعیّت.

۲. مذهب اصالت مادّه؛ لامتری، دلباك و کابانیس

با این همه مادی مذهبان صریح اللهجه‌ای نیز بودند که به عصر روشنگری فرانسه تعلق داشتند، و ما در این بخش سخنی چند دربارهٔ لامتری و دلباك و کابانیس خواهیم گفت.

الف. ژولین اوفره دولامتری (۱۷۰۹-۱۷۵۱) پزشکی بود که از مشاهدهٔ آثار تب در ذهن و فکر خود بر آن شد که به تحقیق در روابط بین عوامل وظائف‌الاعضایی و اعمال نفسانی بپردازد. کتاب او تحت عنوان *تاریخ طبیعی نفس*[37] در سال ۱۷۴۵ منتشر شد، و در سال بعد او را از فرانسه تبعید کردند. در سال ۱۷۴۸ در لیدن کتاب *انسان ـ ماشین*[38] را انتشار داد و در همان سال از هلند تبعید شد. در سال ۱۷۴۸ نیز کتاب *انسان ـ گیاه*[39] را در پوتسدام منتشر کرد.

لامتری در کتاب *تاریخ طبیعی نفس* (که بعداً به نام *رساله دربارهٔ نفس*[40] خوانده شد) استدلال می کند که زندگی نفسانی، فکر و ارادهٔ انسان از حواس ناشی می شود و با تربیت بسط می یابد. آنجا که حواسی نباشد، اندیشه‌ای هم در کار نیست؛ هرچه حس کمتر باشد، اندیشه هم کمتر است؛ و آنجا که تربیت یا آموزش کمتر باشد، فقر اندیشه بیشتر است. نفس یا ذهن اساساً تابع ساختمان بدن است و تاریخ طبیعی آن را باید از طریق مشاهدهٔ دقیق فرایندهای وظائف‌الاعضاییِ مطالعه کرد. لامتری می گوید که حواس فیلسوفانِ اویند. نظریهٔ نفس غیرجسمانیِ ذاتاً مستقل از بدن فرضی غیر ضروری است.

لامتری در *انسان ـ ماشین* به توصیف دکارت از جسم جاندار به عنوان یك ماشین یاد می کند. ولی به عقیدهٔ او دکارت ذیحق نیست که قائل به ثنویّت [جسم و جان] می شود، یعنی انسان را ترکیبی از جوهر صاحب فکرِ غیرمادیِ آزاد و جوهر ذی بُعد، یعنی جسم، می داند. بهتر بود او تعبیر خود را از سازمندی[41] جسمانی بر تمامی وجود انسان تطبیق دهد. ولی در عین حال لامتری در تصور خود از ماده با دکارت اختلاف بسیار دارد. زیرا ماده امتداد صرف نیست، از قوّهٔ حرکت و قابلیت احساس نیز برخوردار است. لااقل مادّهٔ سازمند[42] از اصل حرکت، که آن را از مادهٔ غیر سازمند[43] متمایز می کند، برخوردار است، و احساس هم خود از حرکت ناشی می شود. ما احتمالا نمی توانیم این ظهور[44] را تبیین یا کاملا فهم کنیم، بلکه نمی توانیم حتی خود ماده و صفات اساسی آن را کاملا فهم کنیم. همین قدر کافی است که از طریق مشاهده مطمئن شویم که حرکت، این اصل مادهٔ سازمند، ظهور می کند. و با فرض وجود اصل حرکت،

---

37. *Histoire naturelle de l'âme*
38. *L'homme machine*
39. *L'homme plante*
40. *Treatise on the Soul*
41. organization
42. organized
43. unorganized
44. emergence

نه تنها احساس، بلکه همهٔ دیگر اشکال زندگی جسمانی قابل پیدایش است. خلاصه اینکه همهٔ اشکال زندگی نهایةً تابع اشکال مختلف سازمندی جسمانی است. البته قیاس انسان با ماشین برای توصیف انسان کافی نیست. می توان علاوه بر آن از قیاس انسان باگیاه هم استفاده کرد (و از این روست که کتاب *انسان ـ گیاه* را نوشته است). ولی این بدان معنی نیست که اساساً در طبیعت سطوح متفاوتی وجود دارد. ما در طبیعت تفاوت درجه می بینیم نه تفاوت نوع.

لامتری در مسائل دین لاادری مذهب کامل است. ولی عموماً او را به دیدهٔ ملحد نگاه می کردند، چه او از بل نیز فراتر می رفت: بل می گفت که کشوری مرکب از ملحدان ممکن است و او می گفت که نه تنها ممکن است، بلکه مطلوب است. به عبارت دیگر، دین نه تنها کاملا جدا از اخلاق است، بلکه همچنین مخالف آن است. دربارهٔ اندیشه‌های اخلاقی لامتری باید گفت که ماهیت آنها به قدر کافی از عنوان کتاب *فن لذت بردن یا مکتب لذت*[۴۵] او برمی آید. او معتقد به کمال مطلوب اخلاقی دیدرو نبود. این را هم بگوییم که این اثر چیزی نبود جز رساله‌ای از نوع رسالات متداول قرن هیجدهم که در آنها آراءِ حلقهٔ به اصطلاح «آزاداندیشان[۴۶]» معرفی می شد: از تأکید بر لذائذ جسمانی مورد اعتقاد لامتری گرفته تا برنامه‌های مهذبانه‌تر و عقلانی تری برای برخورداری از لذت.

ب. نوشته‌های لامتری تأثیر قابل توجهی بر جای گذاشت، ولی مهمترین بیان موضع مادی مذهبانه کتابی است به نام *نظام طبیعت یا قوانین جهان مادی و جهان اخلاقی*[۴۷] (۱۷۷۰) از بارون پول فن هلباخ[۴۸] (۱۷۲۳ـ۱۷۸۹). او که در آلمان به دنیا آمد، در پاریس اقامت گزید و عموماً به نام دلباك شهرت دارد. خانه‌اش در پاریس مجمع «له‌فیلوزوف» (= فیلسوفان) بود. در آنجا بارون و همسرش، که اتفاقاً با فلسفهٔ شوهر خود میانهٔ خوبی نداشت، سخاوتمندانه از مهمانان پذیرایی می کردند. هیوم در مدت اقامت خود در پاریس، در این مجمع شرکت می جست، هر چند رغبتی به الحاد جازم دلباك نداشت. او به بارون ابراز علاقه می کرد. اما دالامبر را بر دیگر اعضای آن مجمع ترجیح می‌داد. با این همه، هوریس ولپول[۴۹] که هیچ علاقه‌ای به فیلسوفان نداشت، در نامه‌های[۵۰] خود می نویسد که از حضور در مجالس ضیافت دلباك خودداری کرد و «از دو لاطائل، من یسوعیها را بر فیلسوفها ترجیح می‌دهم».

در نظر دلباك دکارت بر خطا بود که ماده را به خودیِ خود متعطل می دانست، و چنانکه گویی حرکت باید از بیرون بر آن افزوده شود. حرکت ضرورةً از جوهر ماده روان است، یعنی از ذات اتمهایی که نهایةً اشیاء از آنها ساخته شده‌اند. دکارت همچنین در این معنی نیز بر خطا بود که تصور می کرد که ماده همه یکپارچه است و همه از یك گونه است. اصل لایب نیتسی امور

---

45. *L'art de jouir ou l'école de la volupté*
46. libertines
47. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale*
48. Paul von Holbach
49. Horace Walpole
50. VI, 370.

غیرمتمایز[51] بیشتر متضمن حقیقت است تا مفهوم دکارتی یکنواختی ماده. وانگهی انواع متفاوتی ازحرکت هست، به این معنی که هر چیزی قوانین حرکتی خاص خود دارد که بناچار از آن پیروی می شود.

اشیاء، آن گونه که ما به تجربه آنها را می شناسیم، عبارتند از سازمندیهای مختلف اتمها، و حرکتشان برحسب ساختمانهای خاص آنها فرق می کند. همه‌جا ما با پدیده‌های جذب و دفع روبه روییم، ولی در قلمرو آدمی این پدیده‌ها شکل عشق و نفرت به خود می گیرند. بعلاوه، هر چیزی سعی می کند که خود را پاینده نگاه دارد، و انسان نیز به طرف حب نفس و تأمین مصلحت شخصی رانده می شود. ولی این سخن نباید به معنی طارد علاقه به آسایش جامعه گرفته شود، زیرا انسان موجودی است اجتماعی، و علاقهٔ عقلانی هرکس به تأمین خشنودی و آسایش خود ملازم علاقه به آسایش عمومی است. دلباك مادی مذهب تمام عیار و سخت معتقد به اصل موجبیت بود، ولی مقصود او دفاع از خودپرستی نبود. او به عنوان شخص به متصف بودن به صفات انسانی وخیرخواهانه مشهور بود. ودر میان آثار مجهول المؤلفی که به او نسبت داده‌اند آثاری مانند *نظام اجتماعی* یا *اصول طبیعی اخلاق و سیاست*[52] (لندن، ۱۷۷۳) و *اخلاق عمومی*[53] (آمستردام، ۱۷۷۶) دیده می شود.

نظریهٔ نظام طبیعت مبتنی بر اصل موجبیّت که در آن حرکت عنصری بیرونی نیست بلکه خاصیت اساسی اشیاء است در نظر او هرگونه نیاز به مبدئیت خدا یا هر موجود یا موجودات فوق جهانی را منتفی می‌کند. نظم یا نظام جهان نتیجهٔ مشیّت خدایی نیست، بلکه حاصل طبیعت اشیاء و قوانین ذاتی آنهاست. ولی دلباك به هیچ وجه حاضر به پیش گرفتن طریقهٔ لاادریّه و گفتن این سخن نبود که، به قول هیوم، فرضیات دینی غیرضروری است. او عقیده داشت که دین دشمن خوشبختی و ترقی آدمی است. دریك عبارت معروف که در کتاب دوم *نظام طبیعت* آمده است می گوید که نادانی و ترس خدایان را آفریده‌اند و پندار و شیفتگی و فریب تصور زیبا یا زشتی از آنها کشیده‌اند، ضعف آنها را می پرستد، ساده‌لوحی آنها را استمرار می بخشد و استبداد ایمان به آنها را در جهت منافع خود تقویت می کند. ایمان به خدا نه تنها آدمیان را خوشبخت نمی‌کند، بلکه بر اضطراب و بیم آنها می افزاید.

بنابراین، اگر بتوان دین، این ابزار نیرومند استبداد را برانداخت آسانتر می توان تکامل نظام اجتماعی عقلانی را به جای نظامی که مسبب این همه رنج و بدبختی است بر پای داشت. دلباك در نوشته‌های خود در محکوم ساختن «آنسین رژیم» (نظام سابق) بسیار بیش از آنچه میان همکارانش معمول بود صراحت لهجه داشت. ولی انقلاب را به عنوان راه‌حلّی برای

---

51. principle of discernibles

52. *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique*

53. *la morale universelle*

مسائل سیاسی رد می کرد و در کتاب *نظام اجتماعی* خود تصریح می کرد که انقلاب خود از بیماریی که مدعی درمان آن است بدتر است.

گاه گفته می شد که دلباك در *نظام طبیعت* خود گرایشهای متفاوت نویسندگان روشنگری فرانسه را به هم آمیخته و سپس آنها را به جانب افراط کشانده است. و این بی گمان تا اندازه‌ای درست است. ولی اندیشه‌های دلباك برای بسیاری از فیلسوفان همگام او زیاده افراطی بود. مثلا ولتر این کتاب او را به سبب الحادش محکوم کرد. و در آلمان فردریك کبیر اذهان را به آنچه او آن را تناقضی آشکار می شمرد جلب کرد. به عقیدهٔ دلباك موجودات انسانی همان قدر تابع اصل موجبیّت اند که دیگر چیزها. با این همه، او در محکوم ساختن کشیشان و حکومتها با عباراتی تند، و هواخواهی از یك نظام اجتماعی نو تردید به خود راه نمی‌دهد و توجه ندارد که این گونه سخن گفتن در صورتی معقول است که انسانها آزاد باشند و منطقاً بتوان آنها را به سبب افعالشان ستایش یا نکوهش کرد.

و بالاخره ارزیابی دیگری از اثر دلباك هست که در آن از نظرگاه کاملا متفاوتی به این اثر نگریسته شده است، ارزیابیی که غالباً به آن اشاره می کنند. گوته در اثر خود به نام *شعر و حقیقت*[54] (کتاب یازدهم) از تحصیلاتش سخن می گوید و به این معنی اشاره می کند که او و دوستانش از روی کنجکاوی نگاهی به کتاب *نظام طبیعت* انداختند. «ما نتوانستیم دریابیم که چگونه ممکن است چنین کتابی خطرناك باشد. به نظر ما این کتاب به قدری عبوس و تاریك و نفرت آور آمد که تحمل حضورش برایمان دشوار بود و در برابر آن بر خود چنان لرزیدیم که گویی با شبحی رودرروییم.» در نظر گوته، کتاب دلباك انگار طبیعت و زندگی را از همهٔ چیزهای گرانبها تهی می کند.

ج. تعبیرات خام مذهب اصالت ماده را بیش از همه در نوشته‌های پی یرژان ژرژ کابانیس (۱۷۵۷ـ۱۸۰۸)، پزشك و نویسندهٔ کتاب *روابط میان امور جسمانی و اخلاقی انسان*[55]، می توان یافت. او نظر خود را دربارهٔ انسان در کلمات «اعصاب، این است تمامی انسان[56]» خلاصه می کرد و می گفت که از مغز اندیشه می تراود، همچنان که از جگر صفرا می تراود. می توان گفت که، به این ترتیب، تنها دستگاههای تراوش متفاوتی هست و دشوار می توان دریافت که از آنها کدام یك ارزش حقیقی بیشتری دارد. با این همه، گمراه‌کننده است اگر بگوییم که تمامی روشنگری فرانسه را می توان در پرتو گفته‌های خام مادی مذهبانی چون کابانیس ارزیابی کرد. در حقیقت اگر صرفاً به این خامیها توجه کنیم، به معنی و اهمیت خود جریان مادی مذهبانهٔ اندیشه پی نخواهیم برد. زیرا اهمیت آن بیشتر در جنبهٔ برنامهٔ مطالعاتی آن بود تا در جنبهٔ اعتقادی آن که دالامبر و دیگران به معارضه با آن برخاستند. به سخن دیگر

---

54. *Wahrheit und Dichtung* 55. *Rapports du physique et du moral de l'homme*
56. *Les nerfs–voilà tout l'homme*

اهمیت درازمدت آن، در این جنبهٔ آن بود که عبارت بود از برنامه‌ای برای مطالعهٔ روابط بین پدیده‌های وظائف‌الاعضایی و روانشناختی، نه در تأویل پدیده‌های روانشناختی به پدیده‌های وظائف‌الاعضایی.

کابانیس در پاسخ به انتقاد مخالفان می‌گفت که تأکید او بر مبانی وظائف‌الاعضایی زندگی نفسانی را نباید به معنی دلالت ضمنی داشتن بر مادیگرایی مابعدالطبیعی گرفت. در مورد علل غایی، اظهار اعتقاد می‌کرد که نمی‌توان از آنها آگاهی یافت. ولی عقیده داشت که اخلاق باید از پیشفرضهای مابعدالطبیعی و خداشناسی جدا شود و در مطالعهٔ علمی انسان به آن مبنای استواری داده شود. یکی از خدمات او تأکید بر وحدت حیات انسانی بود. مثلا در نظر او سخن بیجایی است که مانند کندیاک بگوییم که می‌توان این یا آن حس را به مجسمه‌ای داد. حواس نه تنها بین خود به یکدیگر مرتبطند، بلکه همچنین ارتباط نزدیکی با دیگر کنشهای عضوی دارند.

۳. تاریخ طبیعی، بوفون و روبینه و بونّه

دیدرو بر آن بود که در بعضی شرایط کاری از این لغوتر نیست که همّ خودرا مصروف یافتن روش کنیم. می گفت که این معنی بیش از همه در مورد تاریخ طبیعی به طور اعم و گیاه‌شناسی به طور اخص صادق است. البته مقصود او این نبود که هر علمی را می‌توان کیف مااتّفق به نحوی سودمند مطالعه کرد. مقصود او این بود که به راستی اتلاف وقت است که در پی یافتن روش عام و شاملی برآییم که بر همهٔ علوم قابل انطباق باشد. مثلا تصور باطلی است که بگوییم روش قابل انطباق بر ریاضیات قابل انطباق بر گیاه‌شناسی نیز هست. صفت خاص موضوع گیاه‌شناسی خود نشان می‌دهد که چه نوع روش و نظام‌سازیی مناسب این علم است.

دیدرو در اتخاذ این نظر تا اندازه‌ای متأثر از نخستین مجلدات *تاریخ طبیعی کلی و جزئی*[۵۷] (۱۷۴۹ـ۱۷۸۸) بوفون بوده است.

الف. ژرژ لویی لوکلردوبوفون (۱۷۰۷ـ۱۷۸۸) در سخنان تمهیدی خود در کتاب نامبرده اظهار عقیده می کند که خطای بزرگی است که کمال مطلوبی از روش علمی بسازیم و آن گاه سعی کنیم که همهٔ شاخه‌های تحقیق علمی را به زور در چهارچوب این روش بگنجانیم. مثلا در ریاضیات، ما معانی نمادهایمان را تعیین می کنیم و می توانیم تضمنات نخستین قضیهٔ خود را به روش قیاسی بسط دهیم؛ ولی وقتی که سروکارمان با طبیعت کائن است نه با مفاهیمی یا معانی نمادهایی که خود آنها را تعیین کرده‌ایم (چنانکه در ریاضیات چنین است)، آن گاه دیگر نمی‌توانیم به همین شیوه عمل کنیم. حقیقت در ریاضیات با حقیقت در علوم طبیعی متفاوت است. در علوم طبیعی، ما باید به مشاهدهٔ پدیده‌ها ابتدا کنیم، و فقط براساس مشاهده می توانیم

---

57. *Histoire naturelle générale et particulière*

به کمك مشابهتهای جزئی به نتایج کلی دست یابیم. بالاخره می توانیم ببینیم چگونه امور جزئی به یکدیگر مرتبطند و چگونه حقایق کلی در این امور جزئی تمثل یافته‌اند. ولی نمی توانیم روش قیاسی ریاضیات را به کار ببریم. بوفون مدیر باغ شاهی بود و البته معلوم است که آنچه او می گوید لزوماً قابل انطباق بر گیاه‌شناسی است.

مخالفت بوفون با هرگونه تصور خشك و جامد از روش علمی آرمانیی که قابل انطباق بر همهٔ علوم باشد یا مخالفت او با این نظر که موجودات را می توان در رده‌ها یا انواع دقیقاً تعریف شده‌ای جای داد که مرزها یا حدود دقیقاً مشخصی آنها را از یکدیگر جدا می کند، همراه بود. حتی لینه[58] در مطالعات گیاه‌شناسی خود، از این نظر، راه خطا پیموده‌است، زیرا بعضی ممیزات گیاهان را به نحوی من عندی به عنوان معیار رده‌بندی انتخاب کرده است، در حالی که ما نمی توانیم طبیعت را به این طریق بشناسیم. در طبیعت تسلسل و پیوستگی حکمفرماست، در طبیعت انتقالهای تدریجی درکار است نه نمونه‌های نوعی دقیقاً مشخص. به عبارت دیگر، بوفون اندیشهٔ سلسله یا زنجیری از رده‌ها را، که در هر رده اعضا برحسب خویشاوندی مشهورشان شناخته می شوند، جانشین اندیشهٔ سلسله‌مراتبی از رده‌ها می کند که حدود دقیقاً مشخصی دارند. او نظریهٔ رده‌ها یا انواع را یکسره رد نمی کند. بلکه در نظر او انواع عبارتند از گروهی از اعضا که به موجب ممیزات مشهودشان در میان خود به یکدیگر بیشتر شبیهند تا به اشیاءِ دیگر. اشتباه است اگر تصور کنیم که رده‌بندیهای ما مبین فهم ما از ماهیات ثابت و معینی است. می توان گفت که بوفون رده‌بندی را براساس آنچه لاك «ماهیت اسمی[59]» می نامید درمی یافت. ولی نکتهٔ مهم سخن او در این است که ما باید طبیعت را آن گونه که مشاهده می کنیم دریابیم و مفهومی را که از رده در ذهن داریم قابل انعطاف نگاه داریم نه اینکه چهارچوب نظری ثابت لایتغیری بسازیم و سعی کنیم که طبیعت را به زور در آن بگنجانیم. اگر ما صرفاً با تصورات و تعاریف ساخته و پرداختهٔ خود و تضمنات آنها سروکار داشتیم، روش اخیر مناسب می بود. ولی، من باب مثال، در گیاه‌شناسی ما با داشتن واقعیت سروکار داریم نه با یك نظام آرمانی شبیه نظام ریاضیات.

شاید درست باشد که بگوییم آراءِ بوفون تا اندازه‌ای راه را برای نظریّهٔ تکامل هموار کرد. با این همه، از اندیشهٔ سلسله یا زنجیری از انواع او نباید چنین نتیجه گرفت که او خود نیز معتقد به این نظریه بوده است. در حقیقت او بر این عقیده بود که به تدریج که شرایط خارجی امکان بقا فراهم آورده است، انواع متعدد موجودات زنده در یك رشتهٔ متمادی به وجود آمده‌اند. ولی او نمی گفت که یك نوع تحت تأثیر روند تغییر به صورت نوعی دیگر درمی آید. بلکه می گفت که مثال اعلایی از موجود زنده که نمایندهٔ یگانگی مشیت الهی است می تواند صورتهای عینی بیشماری به خود بگیرد. و با آنکه این انواع عینی ثابت ولایتغیر و انعطاف ناپذیر نیستند،

58. Linné 59. nominal essence

آفرینش هر یك از آنها عملی است خاص خود.

ب. اندیشهٔ سلسله در نوشته‌های ژان باتیست روبینه (۱۷۳۵ـ۱۸۲۰) نیز بیان شده است. به عقیدهٔ او طبیعت با مسئلهٔ متحقق ساختن سه عمل حیاتی تغذیه و رشد و تولید مثل به کاملترین نحو ممکن روبه‌روست، اعمالی که به یك معنی در هر ماده‌ای می‌توان یافت. راه‌حل طبیعت برای این مسئله در انسان متجلی است که تا آنجا که به جهان مادی مربوط است حد نهایی سلسله است. و ما می‌توانیم نوعی رهایی تدریجی فعالیت، که صفت اساسی جوهر است، از ماده و وابستگی به آلتهای مادی را تصور کنیم، و این تصور ما را به اندیشهٔ عقل محض رهبری می‌کند.

ج. با این همه دشواریهای قابل ملاحظه‌ای در نظریهٔ وجود یك سلسلهٔ کاملا طولی پیش می‌آید. به همین سبب شارل بونه[۶۰] (۱۷۲۰ـ۱۷۹۳) این فرض را پیش می‌کشد که احتمالا طبیعت خطوط اصلی متفاوتی در سلسله به وجود می‌آورد و این خطوط اصلی نیز به نوبهٔ خود خطوط فرعیی پدید می‌آورند. پترسیمون پالاس[۶۱] (۱۷۴۱ـ۱۸۱۱) سلسله را به درختی با شاخه‌های مختلف مانند می‌کند، و خود بوفون در این باره آن را به یك شبکه تشبیه می‌کند.

۴. دینامیسم بوسکویك

اگر مقصود از روشنگری جنبش فکریی مخالف هرگونه مذهب فوق طبیعی باشد، روژه ژوزف بوسکویك[۶۲] یا بوسکوویچ یسوعی (۱۷۱۱ـ۱۷۸۷) را نمی‌توان از فیلسوفان روشنگری به شمار آورد. ولی این لفظ را نباید صرفاً در این معنی محدود به کار برد. درست است که در اینجا ما روشنگری فرانسه را بررسی می‌کنیم، و بوسکویك که در راگوزا[۶۳] تولد یافته بود فرانسوی نبود، ولی او مدت ده سال (۱۷۷۳ـ۱۷۸۳) در پاریس مدیر نورشناخت دریاداری فرانسه بود، و در هر حال اینجا مناسب‌ترین جا برای تذکر نکته‌ای چند دربارهٔ اوست.

بوسکویك در سال ۱۷۴۰ به سمت استادی ریاضیات در کالج رم (اکنون دانشگاه گرگوری) منصوب شد و ضمن تصدی این مقام رسالاتی در مباحث گوناگون ریاضی و نجومی منتشر کرد. در سال ۱۷۸۵ در وین کتاب *نظریهٔ فلسفهٔ طبیعی*[۶۴] را منتشر کرد. در طی اقامت در انگلستان به عضویت انجمن سلطنتی انتخاب شد، و در سال ۱۷۶۹ انجمن سلطنتی از او دعوت کرد تا به کالیفرنیا برود و عبور سیارهٔ زهره را از روی قرص خورشید مطالعه کند. ولی حکومت اسپانیا که دست به طرد یسوعیها از سرزمینهای خود زده بود. از پذیرش او جلوگیری کرد. در سال ۱۷۸۵ پس از آنکه از پاریس به ایتالیا بازگشت، کتاب *آثار مربوط به نورشناخت*

---

60. Charles Bonnet 61. Peter Simon Pallas 62. Roger Joseph Boscovich 63. Ragusa

64. *philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium*

و نجوم[65] را در پنج مجلد منتشر کرد. در میان دیگر آثار او می‌توان از کتاب *عناصر ریاضیات عمومی*[66] (۱۷۵۴) نام برد.

به عقیدهٔ بوسکویك چیزی به نام تماس واقعی میان دو جسم وجود ندارد. نتیجهٔ نظریهٔ گرانش نیوتون نمایش می‌دهد که کنش در فاصلهٔ معینی کنش است. بنابراین دیگر نمی‌توانیم تصور کنیم که حرکت یا انرژی از طریق تماس بی‌واسطه منتقل می‌شود. بلکه باید بنا را بر فرض وجود اتمهایی بگذاریم که یکدیگر را جذب و دفع می‌کنند، ولی هیچ گاه با یکدیگر تماس واقعی پیدا نمی‌کنند. هر اتمی موضعی در فضا دارد، و هر اتمی نیروی بالقوه‌ای دارد، به این ترتیب، هر دو اتمی یکدیگر را یا جذب می‌کنند یا دفع. برای هر فاصله‌ای بیشتر از مقداری معین، این نیرو جاذبه‌ای است که به نسبت عکس مجذور فاصله فرق می‌کند. در فاصله‌های کمتر از این مقدار، نیرو در مورد یك فاصله جاذبه است و در مورد فاصلهٔ دیگر دافعه. ولی در اینجا قوانین حاکم بر جذب و دفع هنوز کشف نشده بود، هر چند به عقیدهٔ بوسکویك، اگر ما فاصله را بی‌اندازه کاهش دهیم، نیروی دافعه بی‌اندازه افزایش می‌یابد. لذا دو اتم هرگز نمی‌توانند در تماس بی‌واسطه باشند. البته مجموعه اتمهایی هستند، ولی هیچ مجموعه‌ای نمی‌تواند همان فضایی را اشغال کند که دیگری اشغال کرده است. زیرا وقتی که مجموعه‌ای به مجموعهٔ دیگر نزدیك می‌شود، به نقطه‌ای می‌رسد که در آن نیروی دافعهٔ میان اتمهای دو مجموعه به قدری افزایش می‌یابد که مجموعه نمی‌تواند بر آن فائق آید. نیازی به گفتن نیست که بوسکویك بر این عقیده نبود که اتمها یگانه واقعیت‌اند. سخن او فقط ناظر بر اجسام بود، و اینکه چگونه نظریهٔ اتمیسم پویای او قابل انطباق بر مسائل مکانیك و فیزیك است.

۵. فیزیوکراتها؛ کنه و تورگو

انگیزهٔ اصحاب دایرة‌المعارف فکر پیشرفت بود که حصول آن را در رشد علوم و پا به پای آن رهایی از خرافه می‌دانستند. روشنی اندیشه با خود رشد تساهل و اصلاحات سیاسی و اجتماعی به همراه می‌آورد. اندیشهٔ پیشرفت همچنین جایی نیز در نظریات گروه اقتصاددانان قرن هیجدهم فرانسه داشت که به فیزیوکراتها یا طبیعیّون[67] معروفند. این نام را نخستین بار دوپون دونمور[68] (۱۷۳۹ـ۱۸۱۷) به کار برد که خود وابسته به این گروه بود. فیزیوکراتها در آغاز خود را اقتصاددان می‌نامیدند، ولی نام خاص آنها (مرکب از کلمات یونانی «فوسیس[69]» به معنی طبیعت، و «کراتین[70]» به معنی حکومت) نامی است مناسب حال آنها، چه این نام ذهن را متوجه عقیدهٔ اساسی آنها می‌کند. عقیدهٔ آنها این بود که قوانین اقتصادی طبیعیی وجود دارد و پیشرفت اقتصادی تابع آن است که ما اجازه دهیم که این قوانین فارغ از محدودیت عمل کنند.

---

65. *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam* 66. *Elementa universae matheseos*
67. physiocrats 68. Dupont de Nemours 69. phusis 70. kratein

از این موضع فکری چنین برمی‌آید که حکومت باید حتی‌الامکان کم در امور اقتصادی دخالت کند. جامعه مبتنی بر قراردادی است که به موجب آن فرد تا آنجا به محدود کردن آزادی رضایت می‌دهد که اعمال این آزادی منافی حقوق افراد دیگر باشد. و حکومت باید دخالت خود را به تسهیل تحقق این قرارداد محدود کند. اگر سعی کند که مثلا با رقابتهای محدودکننده یا با حفظ امتیازات یا انحصاراتی برای خود در حوزهٔ اقتصاد دخالت کند مانند آن است که بخواهد در عملکرد «قانون طبیعی» دخالت کند. و از چنین دخالتی هیچ خیری عاید نمی‌شود، چه، طبیعت خود بهتر می‌داند.

نباید این سخن بدین معنی گرفته شود که فیزیوکراتها آزادیخواهانی به پرشوری هواخواهان متعصب اندیشهٔ حکومت مردمی بودند. به عکس، آنها به حکومت مطلقهٔ مبتنی بر روشن‌اندیشی به چشم وسیلهٔ نیکویی برای تحقق سیاست خود می‌نگریستند. در حقیقت، تعالیم عدم دخالت در امور اقتصادی و «لسه‌فر[۷۱]» (= آزادی عمل) جای آن داشت که در معنایی انقلابی به عنوان جزئی از خواست عمومی برای آزادی به کار رود؛ و در واقع هم به کار رفت. ولی مثلا نه‌کنه[۷۲] و نه‌تورگو هیچ کدام را نمی‌توان مدافع انقلاب دانست، یا خواستار اینکه حکومت مردمی جانشین حکومت سلطنتی شود.

الف. فرانسوا کنه (۱۶۹۴ـ۱۷۷۴) درس پزشکی و جراحی خواند و پزشك لوئی پانزدهم شد. ولی در مدتی که در دربار بود به مطالعهٔ اقتصاد روی آورد؛ و گرد او و ژان دوگورنه[۷۳] (۱۷۱۲ـ۱۷۵۹) بود که فیزیوکراتها جمع شدند. کنه مقالاتی در زمینهٔ اقتصاد برای *دایرة‌المعارف* نوشت. همچنین آثاری منتشر کرد که در میان آنها باید از *قواعد کلی حکومت اقتصادی یك مملکت کشاورزی*[۷۴] (۱۷۵۸) و *جدول اقتصادی*[۷۵] (همان سال) را نام برد.

به عقیدهٔ کنه فقط بارآوری کشاورزی است که می‌تواند ثروت ملی به وجود آورد. تنها آن کارهایی به راستی بارآور است که مقدار مواد خام را افزایش دهد. و ثروت ملی متناسب است با فزونی محصولات بر هزینه‌ای که صرف تولید آنها می‌شود. صنعت و تجارت صرفاً شکل تازه‌ای به ثروت تولید شده (از جمله مواد خام، مثلا فلزات) می‌دهند و ثروت را از دستی به دست دیگر منتقل می‌کنند. بنابراین، آنها «سترون»اند نه «بارآور»، هر چند این سخن به معنی آن نیست که آنها مفید نیستند.

بنابراین، نفع زمیندار و نفع جامعه یکی است. هر چه تولید کشاورزی بیشتر باشد ثروت ملی بیشتر است. یا، چنانکه کنه می‌گوید، دهقانان فقیر، مملکت فقیر؛ مملکت فقیر، شاه فقیر. به این ترتیب، افزایش «تولید خالص» باید هدف متخصص اقتصاد عملی باشد. تجارت ثروت را

---

71. laissez-faire 72. Quesnay 73. Jean de Gournay

74. *Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole*

75. *Tableau économique. avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully*

توزیع می کند، ولی طبقات تاجر و صنعتگر به خرج ملت تأمین درآمد می کنند و مصلحت عمومی اقتضا می کند که از این خرج هرچه بیشتر کاسته شود. عواید دولت تابع تولید خالص نیروی کار کشاورزی است، و این عواید باید از طریق تحمیل مالیات بر زمین تأمین شود.

همهٔ فیزیوکراتها با تأکید خاص بر تولیدات کشاورزی به زیان صنعت و تجارت همداستان نبودند، بلکه این تأکید فقط مشخصهٔ پاره‌ای از اعضای گروه بود. آدام اسمیت[۷۶]، که در دیدار خود از پاریس در (۱۷۶۴ـ۱۷۶۶) با کنه آشنا شده بود، به او به دیدهٔ احترام می نگریست، ولی به رغم متأثّر بودن او از اندیشهٔ فیزیوکراتها، با «سترون» توصیف کردن صنعت و تجارت موافق نبود.

ب. آنّ روبر ژاك تورگو، بارون دولون[۷۷] (۱۷۲۷ـ۱۷۸۱) نخست تحصیلات کشیشی کرد، ولی پیش از برگزاری آیین انتصاب او به مقام کشیشی، این تحصیلات را رها کرد و چندی بعد به مقامات پارلمانی و اداری متعددی نایل آمد. او که از دوستان ولتر بود، با کنه و گورنه و دوپون دونمورو دیگر اقتصاددانان مکتب فیزیوکراتها (طبیعیون) آشنایی یافت. بعلاوه چون تعلق خاطری به اصلاحات اقتصادی عملی یافت، رسالات و مقالاتی نوشت که بعضی از آنها برای *دایرة المعارف* بود. در سال ۱۷۷۰، *نامه‌هایی در آزادی تجارت حبوبات*[۷۸] را نوشت و در سال ۱۷۷۶ *تفکراتی در تشکیل و توزیع ثروتها*[۷۹] را که نخست در سالهای ۱۷۶۹ـ۱۷۷۰ در مجله‌ای به چاپ رسیده بود، به صورت کتابی جداگانه منتشر کرد. در سال ۱۷۷۴ به وزارت دریاداری و اندك زمانی بعد به سمت حسابرس کل گماشته شد. در منصب اخیر که در واقع منصب وزارت دارایی بود بر صرفه‌جویی پای فشرد و موفق به بالا بردن اعتبار ملی شد. در آغاز از حمایت پادشاه برخوردار بود، ولی برنامه‌های او برای الغای امتیازات و تحمیل مالیات بر همهٔ طبقات و آزادی تجارت غله دشمنان بسیار برای او به حاصل آورد، و درهمان حال طرحهای او برای استقرار نظام آموزشی و کمك به مستمندان بر شاه گران آمد. سرانجام در سال ۱۷۷۶ ناگزیر از استعفا شد. باقی عمر را در کار مطالعه به سر آورد.

تورگو به عنوان اقتصاددان با نظریّات کنه دربارهٔ اینکه زمین یگانه منبع ثروت است و نیز دربارهٔ آزادی کامل صنعت و تجارت همراه بود. ولی او بسیار بیش از یك اقتصاددان بود. مثلا در مقالهٔ خود دربارهٔ وجود در *دایرة المعارف* تفسیر تحققی مذهبانه‌ای از آن به دست می‌دهد. فرض مسلم کثرت پدیده‌هاست که روابط متقابل میان آنها پیوسته در تغییر است. با این همه در بعضی از گروههای پدیده‌ها روابط همپایگی نسبةً ثابتی میان آنها برقرار است. یکی از این گروهها گروهی است که آن را «خود» یا «نفس» می نامیم، یعنی گروه خاصی از ادراکات حسی

---

76. Adam Smith 77. Anne Jacques Turgot, Baron de Laune

78. *Lettres sur la liberté du commerce des grains*

79. *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*

مربوط به احساسهای لذت و الم. تصدیق وجود جهان خارج به معنی تصدیق این امر است که دیگر گروههای پدیده‌ها، اعم از آنهایی که بی‌واسطه حس می‌شوند یا آنهایی که وجودشان بدیهی می‌نماید، با «خود» روابط مکانی و علّی دارند. بنابراین، وجود برای ما به معنی وجود به عنوان مدرَك یا برای مدرِك در نظام روابط مکانی و علّی است. این مسئله که وجود فی نفسه چیست یا اشیاءِ موجود مستقل از نظامِ روابط مکانی ـ زمانی و علّی چیستند مسئله‌ای نیست که پاسخ دادن به آن در صلاحیت ما باشد. به سخن دیگر، ما نمی‌توانیم مسائل مابعدالطبیعی را حل کنیم. وجههٔ نظر علم توصیف پدیده‌هاست نه «اوّلیّات».

تورگو در بسط تفسیر تحققی مذهبانهٔ تاریخ مقامی بلند دارد. تاریخ انسانی از آن رو متمایز از تاریخ حیوانی است که در آن پیشرفتی هست، پیشرفت به این معنی که دست‌آوردهای فکری یك نسل را نسل بعد می‌گیرد و می‌گسترد و فراتر می‌برد. در حقیقت در هر دورهٔ فرهنگی می‌توان الگوی مکرری یافت. ولی معمولا پیشرفت فکری نوع آدمی از سه مرحلهٔ عمدهٔ دینی، فلسفی یا مابعدالطبیعی، و علمی می‌گذرد. در این مرحلهٔ سوم، علوم ریاضی و طبیعی بر مابعدالطبیعهٔ نظری فائق می‌آیند و پیشرفت علمی بیشتر و اشکال تازهٔ زندگی اجتماعی و اقتصادی را بنیان می‌نهند. به این ترتیب، تورگو پیشگام تفسیر تاریخی است که اوگوست کنت[80] در قرن بعد آن را بسط می‌دهد، و هر چند از دیدگاه علم اقتصاد باید اورا در کنار کنه و دیگر فیزیوکراتها نهاد، ولی از دیدگاه وسیع‌تر فلسفی می‌توان او را همردهٔ دیدرو و دالامبر، ویراستاران *دایرة المعارف*، به شمار آورد.

۶. سخن آخر

روشنگری فرانسه بیگمان غالباً با مادی مذهبی خام و مشاجرات ضدمذهبی کسانی مانند هلوسیوس ولامتری و دلباك همراه بوده است. و این البته یکی از وجوه حقیقی فلسفهٔ قرن هیجدهم فرانسه است. با این همه، روحِ این جنبش را احتمالا کسانی مانند دالامبر و دیدرو و تورگو، که از اظهار سخنان جازم دربارهٔ حقیقت نهایی خودداری می‌کردند و پیشرفت علمی و رشد تساهل را موجد اشکال عقلانی‌تری از زندگی اجتماعی می‌دانستند، بهتر می‌نمایاندند. فلسفهٔ قرن هیجدهم فرانسه، بی‌شك راه را به روی انقلاب گشود؛ ولی هدف خود فیلسوفان انقلاب خونین نبود، بلکه بیشتر اشاعهٔ دانش و از طریق آن، اصلاح اجتماعی بود. مقصود من آن نیست که نگرش فلسفی فیلسوفان (له فیلوزوف) درست بود یا که من با آراءِ ضد مابعدالطبیعی آنان موافقم. در عین حال خطا هم هست اگر به آنها صرفاً از دیدگاه مادی مذهبی جزمی بعضی از نویسندگان نگریست. چنانکه قبلا گفتیم، چنین کاری به منزلهٔ نادیده گرفتن

---

80. Auguste Comte

وجه برنامه‌ای آثار آنهاست، یعنی برنامهٔ هرچه بیشتر توسعه دادن قلمرو دانشی که تجربه بر آن صحه گذاشته باشد. از خامیها که بگذریم، آنها امید دارند که من باب مثال شاهد رشد روانشناسی و زیست‌شناسی تجربی و تکامل مطالعات اجتماعی و اعتلای اقتصاد سیاسی باشند. در قرن بعد، معنوی مذهبان[۸۱] احساس نیاز می‌کردند که نگرشهای مذهبی و مابعدالطبیعی و علمی را ترکیب و توفیق کنند، ولی البته این آرمان مستلزم حضور نگرش علمی و تحققی مذهبانه بود و برای کمك به‌ایجاد آن، فیلسوفان قرن هیجدهم اهمیت قابل ملاحظه‌ای داشتند. نگرش علمی، چنانکه فیلسوفان قرن نوزدهم متوجه شدند، مقتضی نفی نبود، بلکه مقتضی تغییر از طریق توحید بود، البته در تألیفی وسیع‌تر. اینکه آیا آنها موفق شدند که چنین تألیفی فراهم آورند یا نه، البته مسئله‌ای است دیگر.

فصل ۳

روسو
(۱)

۱. زندگی و آثار

ژان ژاك روسو در بیست و هشتم ژوئن سال ۱۷۱۲ در ژنو به دنیا آمد. پدرش ساعتساز بود. در سال ۱۷۲۵، اورا به مدت پنج سال به شاگردی نزد حکاکی گذاشتند، ولی پس ازمدتی از نزد او گریخت. کشیش کنفینیّون[۱]، دهکده‌ای در نزدیکی ژنو، اورا به خانم بارون دووارن[۲]، که بعدها نقش نمایانی در زندگی او داشت، معرفی کرد. روسو تحت تأثیر او به مذهب کاتولیك درآمد. در سال ۱۷۲۸ در کلیسای تورن[۳] در نوانخانهٔ نوگرویدگان، پذیرفته شد. روسو در کتاب *اعترافات*[۴] خود تصویر نفرت‌آوری از این نوانخانه به دست می‌دهد. در سال ۱۷۳۱، پس از مدتی زندگی پریشان و آواره‌وار، نزد خانم دووارن بازگشت. یکچند با او، نخست در شامبری[5] و سپس در دهکده‌ای نزدیك آن به نام له‌شارمت[۶]، زندگی کرد. این دوره از زندگی خود با خانم دووارن را بعدها به عنوان صحنه‌ای ازیك زندگی دل‌انگیز روستایی به صورتی آرمانی توصیف می‌کند. در این دوره بود که کوشید تا با خواندن کتاب کمبودهای آموزش نامنظم گذشتهٔ خودرا جبران کند.

روسو از ۱۷۳۸ تا ۱۷۴۰ مربی فرزندان شخصی به نام دومابلی[۷] بود و در ضمن اشتغال به این کار با کندیاك آشنایی یافت. در سال ۱۷۴۲ به پاریس رفت تا از آنجا در سال ۱۷۴۳ به عنوان منشی کنت دومونتگو[۸]، سفیر تازهٔ فرانسه، به ونیز برود. این دو با هم نساختند و سال بعد، روسو به این علت که سفیر به او توهین روا داشته بود، به پاریس بازگشت. در سال ۱۷۴۵، نخستین بار با ولتر دیدار کرد و در سال ۱۷۴۹ دیدرو از او دعوت کرد که مقالات مربوط به موسیقی *دایرة‌المعارف* را بنویسد. او همچنین به «سالون[۹]» دلباك راه یافت. در همان سال

---

1. Confignon 2. Baronne de Warens 3. Turin 4. *Confessions*
5. Chambéry 6. Les Charmettes 7. M.de Mably 8. Comte de Montaigu
9. salon

فرهنگستان دیژون[10] برای بهترین رساله دربارهٔ این مسئله که آیا پیشرفت علم و هنر به تهذیب اخلاق انجامیده است یا به فساد آن، جایزه‌ای تعیین کرد. رسالهٔ *گفتار دربارهٔ علوم و فنون*[11] روسو برندهٔ جایزه شناخته شد و در سال ۱۷۵۰ انتشار یافت. نویسندهٔ این رساله در اندك زمان شهرت یافت. ولی چون به خود اجازه داده بود که به تمدن و تأثیرات فاسدکنندهٔ آن در آدمی بتازد، نظریات او طبعاً با مخالفت سخت «له فیلو زوف» (= فیلسوفان) روبه‌رو شد و جنگ لفظی میان او و فیلسوفان درگرفت. روسو قبلا با مجمع دلباك قطع رابطه کرده بود. با این همه، بی آنکه از مخالفان بیمی به دل راه دهد، تصمیم گرفت که در مسابقهٔ دیگری برای ربودن جایزهٔ فرهنگستان دیژون شرکت کند. این بار مسابقه دربارهٔ این مسئله بود که منشأ نابرابری در میان آدمیان چیست و آیا این نابرابری از نظر قانون طبیعی مجاز است یا نه. رسالهٔ روسو تحت عنوان *گفتار در منشأ و مبانی نابرابری در میان مردم*[12] برندهٔ جایزه شناخته نشد، ولی در سال ۱۷۵۸ انتشار یافت. روسو در این رساله تصویری از انسانی طبیعی یا انسان در حالت طبیعی، یعنی در حالتی که عاری از زیورها و پیرایه‌های تمدن باشد، به دست می‌دهد. انسان طبیعةً خوب است، ولی تمدن با خود نابرابری و انبوهی از شرور آورده است. در همان سال، یعنی در سال ۱۷۵۵، مقالهٔ روسو دربارهٔ اقتصاد سیاسی در *دایرة المعارف* چاپ شد. در سال ۱۷۵۸، همین مقاله با عنوان *گفتار دربارهٔ اقتصاد سیاسی*[13] جداگانه انتشار یافت. اندیشهٔ ارادهٔ کل[14] نخستین بار در این مقاله ظاهر شد.

روسو یکچند از زندگی در پاریس بیزار شده بود و این بیزاری را در دو *گفتار* نخستین خود نشان داده است. ذهنش همه متوجه شهر زادگاهش بود. از این رو، در سال ۱۷۵۴ از پایتخت فرانسه روی گرداند و رهسپار ژنو شد. در آنجا کلیسای پروتستان دوبار او را به خود پذیرفت. این تغییر به هیچ وجه به معنی تغییر مذهب نبود. زیرا، چنانکه روسو خود متذکر شد، اگر دوستان فیلسوف او در پاریس کار دیگری برای او انجام نداده بودند، لااقل هرگونه اعتقادی را که او ممکن بود به مذهب کاتولیك داشته باشد سست کرده بودند. دلیل عمدهٔ او برای بازگشت رسمی به مذهب پروتستان، چنانکه خود می‌گوید، آرزوی او به تحصیل مجدد شهروندی ژنو بود. ولی روسو مدت زیادی در ژنو نماند، در اکتبر سال ۱۷۵۴ به پاریس بازگشت و در سال بعد که *گفتار دربارهٔ نابرابری* او منتشر شد، نسخه‌ای از آن را برای ولتر فرستاد و ولتر در نامه‌ای از او سپاسگزاری کرد که «کتاب تازهٔ خود بر ضد نوع بشر» را برای او فرستاده است.

روسو از سال ۱۷۵۶ تا سال ۱۷۶۲ در مونمورانسی[15] در انزوا به سر برد. این سالها دوران

---

10. Dijon 11. *Discourse on the Arts and Sciences*

12. *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men*

13. *Discourse on Political Economy* 14. general will 15. Montmorency

فعالیت شدید نگارشی او بود. در سال ۱۷۵۸ *نامه به دالامبر دربارهٔ نمایش*[۱۶] را نوشت که مربوط به مقاله‌ای بود که دالامبر در آن از ممنوعیت فعالیتهای نمایشی انتقاد کرده بود. سال ۱۷۶۱ شاهد انتشار رمان روسو به نام *هلوئیز جدید*[۱۷] بود. و در سال ۱۷۶۲ نه تنها مشهورترین اثر او یعنی *قرارداد اجتماعی*[۱۸]، بلکه همچنین کتاب تربیتی او به نام *امیل*[۱۹] انتشار یافت. این زمانی بود که روسو قبل از آن با دیدرو در افتاده بود. گسستن قطعی او از «فیلسوفان» در *نامه‌های اخلاقی*[۲۰] او منعکس شد، هر چند این نامه‌ها تا سال ۱۸۶۱ انتشار نیافت.

نتیجهٔ انتشار *قرارداد اجتماعی* و *امیل* درسال ۱۷۶۲ این بود که روسو ناگزیر شد به سویس پناهنده شود. ولی واکنش دربارهٔ آثار او در ژنو نیز خصمانه بود، از این رو، روسو درسال ۱۷۶۳ رسماً از شهروندی ژنو چشم پوشید. در ۱۷۶۵ رهسپار برلین شد، ولی در میانهٔ راه تصمیم گرفت به انگلستان برود، و سرانجام در ژانویهٔ سال ۱۷۶۶ با دیوید هیوم که او را به انگلستان دعوت کرده بود از مانش گذشت.

نمی‌توان گفت که این دیدار کاملا موفقیت آمیز بود. در آن زمان، روسو که همواره زودرنج و بدگمان بود، دچار نوعی جنون شده بود و تصور می‌کرد که کسانی در پی آزار اویند[۲۱] و یقین کرد که هیوم با دشمنانش همدست است. هیوم که متوجه حالت روحی غیرعادی او نبود به خشم آمد، خاصه آنکه دست‌اندرکار تهیهٔ مستمرّیی از دربار برای دوستش بود؛ و بدون آنکه اعتنایی به صوابدیده‌های مخالف بکند، گزارش واقعه را در لندن و پاریس منتشر کرد. در ماه مه سال ۱۷۶۶، روسو به فرانسه بازگشت و مورد استقبال و مهمان نوازی پرنس دوکنتی[۲۲] قرار گرفت. در سال ۱۷۷۰، پس از مدتی آوارگی احتمال توقیف شدن خود را به چیزی نگرفت و به پاریس بازگشت. ولی در واقع، پلیس مزاحمتی برای او فراهم نکرد، هر چند در نوشته‌های نویسندگان، مخصوصاً گریم[۲۳] و دیدرو، معروض مشتی بدگویی قرار گرفت. در ماه مه سال ۱۷۷۸ به ارمنون ویل[۲۴] رفت و مهمان مارکی دوژیراردن[۲۵] شد و همان جا بود که در روز دوم ژوئیه بدرود زندگی گفت. *اعترافات* و *خیالپروریهای یك تنها گرد*[۲۶] او پس از مرگش انتشار یافت (۱۷۸۲ـ۱۷۸۹). *ملاحظاتی دربارهٔ حکومت لهستان*[۲۷] در سال ۱۷۸۲ منتشر شد.

خلق و خو و زندگی روسو مواد و مصالح فراوانی برای تحقیق در دسترس روانشناسان قرار می‌دهد. درست است که پاره‌ای از اختلالات و پریشانیهای او ناشی از ناتندرستی او بود. او

16. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*
17. *La Nouvelle Héloïse*
18. *Social Contract (Du contrat social)*
19. *Émile*
20. *Lettres morales*
21. persecution mania
22. Prince de Conti
23. Grimm
24. Erménonville
25. Marquis de Girardin
26. *Rêveries du Promeneur Solitaire*
27. *Considerations on the Government of Poland*

سالها بود که از درد مثانه رنج می برد، و به اقرب احتمال از بیماری «اورمی[۲۸]» درگذشت. ولی از همان آغاز، سازگاری با اجتماع برایش دشوار بود؛ و هر چند از دستش برمی آمد که محبت و علاقهٔ عمیقی از خود نشان دهد، زودرنجی و بدگمانی و نابردباری او بیش از آن بود که بتواند در دوستی ثابت قدم بماند. انسانی بود که پیوسته تحلیل نفس می کرد و در عین حال غالباً در فهم احوال خود و دیگران درمی‌ماند. فیلسوف بود، و در عین حال رفتاری فوق العاده عاطفی و احساساتی داشت و کشمکش میان عاطفه و اندیشه، و دل وعقل، که او را رنج می‌داد، جلب توجه می کرد. خیالپرداز و سریع التأثر و صاحب احساسات پاك مذهبی بود و در عین حال خود بین و از نظر نفسانی نامتعادل بود و به همین سبب بود که با «فیلسوفان» قطع رابطه کرد. دلباك هیوم را برحذر می‌داشت که دارد افعیی را در سینه گرم می کند. و هیوم بعدها از روسو به عنوان «عجیب ترین همهٔ موجودات انسانی» سخن گفت، هر چند بعداً خاطرنشان کرد که روسو در تمام مدت عمر فقط احساس کرده و حساسیّت در او به حد بی‌سابقه‌ای رسیده است. ولی، البته، این سخنان به هیچ وجه چیزی از اهمیت روسو در تاریخ فلسفه نمی کاهد.

۲. مفاسد تمدن

«منظرهٔ عالی و زیبایی است دیدن انسانی که با جدّ و جهد خویشتن خود را به بالا برمی‌کشد[۲۹].» روسو نخستین بخش *گفتار دربارهٔ علوم وفنون* را با این کلمات آغاز می کند. و طبیعةً ما انتظار داریم که در پی این کلمات شاهد شرح ستایش‌آمیزی دربارهٔ برکات تمدن باشیم. اگر این کلمات را مثلا دالامبر نوشته بود، بی گمان انتظار ما برآورده می شد. ولی در مورد روسو چنین نیست. چه بی‌درنگ با این سخن مواجه می شویم که «ذهن، همچون بدن، نیازهایی خاص خود دارد: نیازهای بدن اساس اجتماع است، نیازهای ذهن آرایشهای آن[۳۰]». این کلمات را می توان به معنی کاملا متعارفی گرفت، ولو به نظر متضمن این معنی می آید که همهٔ نیازهای غیرجسمانی را فقط زیب و زیورهای غیر اساسی جامعه برمی آورد. ولی بی‌درنگ در می یابیم که هنرها و ادبیات و علوم به منزلهٔ تاجهای گُلی گرداگرد زنجیرهایی است که بر دست و پای انسانها سنگینی می کند و حس آزاد زیستن را که انسانها برای آن به دنیا آمده‌اند در سینه‌ها خفه می کند. این «زیب و زیورها» سبب می‌شود که انسانها بردگی خود را دوست بدارند. «ضرورت تختهای شاهی را برپا داشته است؛ علم و هنر آنها را استوار کرده است[۳۱].» به این ترتیب، راه برای حملهٔ مؤثّری به جامعهٔ متمدن هموار است. روسو توجه ما را به

۲۸. uraemia بیماری ناشی از مسمومیت خون بر اثر ورود «اوره» (مادهٔ بول) در آن. ــ م.

29. *Discourse on the Arts and Sciences*, p. 130. 30. *Ibid.* 31. *Ibid.*, p. 131.

غیرطبیعی بودن زندگی اجتماعی جلب می کند. ممکن است که طبیعت آدمی در اشکال ابتدایی تر جامعه اساساً بهتر از آنچه اکنون هست نبوده باشد؛ ولی انسانها صمیمی بودند و ظاهر و باطن یکسان، و آنچه بودند می نمودند. اکنون «ما دیگر جرئت نمی کنیم که آنچه واقعاً هستیم بنماییم، بلکه تحت فشاری دائمی قرار داریم» تودهٔ مردمان همه دقیقاً یکسان رفتار می کنند، مگر آنکه نوعی انگیزهٔ بسیار قوی به میان آید؛ دوستی صمیمانه و اعتماد واقعی از میان رفته است. پرده‌ای از آداب قراردادی همه نوع رفتار ناشایست را می پوشاند. بعلاوه، ممکن است ما در سوگندهای معمولیمان نام خدا را به میان نیاوریم، ولی بیحرمتی واقعی به خدا و مقدّسات هیچ مشوّشمان نمی کند؛ از تفاخر مبالغه‌آمیز پرهیز می کنیم، امّا در عوض زیرکانه شایستگیهای دیگران را بی ارزش جلوه می‌دهیم و ماهرانه به آنها بهتان می زنیم. «نفرت ما از ملتهای دیگر کاهش می‌یابد، اما با آن شور میهن‌پرستی نیز فرو می نشیند. بیدانشی خوار داشته می‌شود، اما شکاکیت خطرناکی جای آن را می گیرد[32].» روسو روح جهان‌وطنی روشنگری را نمی‌پسندید و آن را تقبیح می کرد.

روسو در تصویری که از جامعهٔ متمدن به دست می‌داد آشکارا تجربهٔ خود در پاریس را عمومیت می بخشید. در پاریس، تا آن زمان، در جامعه‌ای پیر و رسم روز، در موضع تحقیرآمیز وابستگی به حمایت دیگران ظاهر شده بود نه با ارزشها و شایستگیهای خاص خود. با این همه، بعضی از چیزهایی که او می گوید بدون شك درست است و به اندازهٔ کافی میدان برای موعظه باز می گذارد. مثلا درست است که در یك جامعهٔ پر تکلف تفاخر و از خود دم زدن مضحك شمرده می شود، ولی همین هدف تفاخر از طریق سبك داشت و تحقیر زیرکانهٔ دیگران دنبال می شود. با این همه، روسو در این راه تا آنجا پیش می‌رود که این وضع را به رشد علوم و فنون نسبت می‌دهد. «ذهن ما متناسب با پیشرفت علوم و فنون فاسد شده است[33].» و پیشرفت علوم به «کنجکاوی بیهوده[34]» نسبت داده می شود. ولی جلب توجه به بعضی سایه‌هایی که بر جامعهٔ قرن هیجدهم افکنده شده بود یك چیز است و پیشرفت علوم و فنون را علت این عیوب دانستن چیزی دیگر.

بدیهی است که روسو می کوشد تا با مراجعه به تاریخ شواهدی در تأیید نظریّهٔ خود بیاورد. می گوید که مصر مادر فلسفه شد (حکمی که جای چون وچرا فراوان دارد) و هنرهای زیبا؛ ولی چیزی نگذشت که به تصرف کمبوجیه (کامبوزیا) و سپس یونانیان و رومیان و اعراب و سرانجام ترکها درآمد. روسو می گوید که در یونان ترقی علوم در اندك زمان فسق و فجور به بار آورد و به آنجا انجامید که یونانیان ناگزیر یوغ مقدونیان را بر گردن نهادند. «دموستن با همهٔ فصاحت سخن خود نتوانست در بدنی که تجمّل و هنر آن را تضعیف کرده بود زندگی بدمد[35].»

---

32. *Ibid.*, p. 133. 33. *Ibid.* 34. *Ibid.*, p. 134. 35. *Ibid.*

در مقابل می توانیم از فضایل ایرانیان و سکاهای نخستین یاد کنیم، و نیز از «سادگی و صداقت و فضیلت[۳۶]» قبایل ژرمن که رومیها را به اطاعت درآوردند. همچنین نباید اسپارت «این مظهر بیهودگی علوم[۳۷]» را از یاد ببریم.

روسو در بخش دوم *گفتار* خود صراحةً می گوید که «نجوم از خرافه زاده شده است؛ بلاغت از جاه‌طلبی و کینه و دروغ و چاپلوسی؛ هندسه از حرص و آز؛ فیزیك از کنجکاوی بیهوده؛ و حتی فلسفهٔ اخلاقی از غرور آدمی. به این ترتیب فنون وعلوم پیدایش خود را مدیون عیوب مایند[۳۸].» فنون و علوم برخاسته از شرّند و به شرّ نیز می انجامند. آنها پدیدآرندهٔ تجمّلند و زایندهٔ سستی. فضیلتهای نظامی رومیان به تدریج که آنها روی به پرورش هنرهای زیبا آوردند از میان رفت. پس «اگر پرورش علوم برای سجایای نظامی زیان‌آور باشد، برای سجایای اخلاقی به مراتب زیان‌آورتر خواهد بود[۳۹]». تعلیم و تربیت پرخرجی در اختیار مردم گذارده می شود که همه‌چیز به مردم می آموزد جز پرهیزکاری و شرافت اخلاقی. مهارت ادبی و هنری و علمی ارج نهاده می شود، ولی فضیلت اخلاقی بی‌پاداش می‌ماند. روسو در اواخر *گفتار* به یاد می آورد که روی سخنش با فرهنگستان دیژون است و در مسابقه‌ای برای ربودن جایزه شرکت جسته است. از این رو صلاح در آن می بیند که چیزی هم در ستایش مردانی چون فرانسیس بیکن و دکارت و نیوتن «این معلمان بشر[۴۰]» بگوید. ولی این نوابغ را که طبیعت خود خواسته است که شاگردان او باشند در تقابل با «جماعت در سنامه‌نویسانی[۴۱]» قرار می‌دهد که درهای حرم علوم را شکسته‌اند و مردمان نامحرم بی ارزشی را به آگاهیها و اندیشه‌هایی راه داده‌اند که چه بسا بهتر بود از آنها بی بهره می‌ماندند. کمتر می توان شك داشت که روسو چه کسانی را در مدنظر دارد.

منتقدانِ روسو در نشان دادن نقصان آگاهی تاریخی و ضعف استدلالات او در تأیید این نظریّه که انحطاط اخلاقی معلول رشد علوم و فنون است هیچ دشواری نداشته‌اند. اگر او امروز زنده بود، انگشت بر این حقیقت می نهاد که چگونه نیازمندیهای نظامی سبب بسط تحقیقات علمی در بعضی از رشته‌ها شده است و بدون شك بر آن می بود که این پیشرفت حاصل رذیلتهای آدمی است و به نتایج شوم و شرارت آمیزی می انجامد. ولی بدیهی است که آن روی دیگر سکه را هم باید دید. حتی اگر، مثلاً، پیشرفت در فیزیك اتمی تا اندازه‌ای حاصل مقتضیات جنگ هم باشد، باز نتایج تحقیق را می توان در مقاصدی سوای مقاصد ویرانگرانه به کار برد. همچنین می توان بر اتّصاف روسو اسپارت را به صفات آرمانی و نیز بر ستایش او از فضیلتهای قبایل ژرمن به آسانی خرده گرفت. ولی خود روسو هم آشکارا به نقص منطق و نظام در این

36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 136.
38. *Ibid.*, p. 140.
39. *Ibid.*, p. 147.
40. *Ibid.*, p. 152.
41. *Ibid.*

کتاب خود و ضعف استدلال در آن معترف است. با این همه، این اولین *گفتار*، به رغم نقصهای آشکار آن از آن جهت که پاسخ سختی به این فرض اصحاب *دایرة المعارف* بود که پیشرفت فنون و علوم نشانهٔ تعالی آدمی به طور کلّی است، شایان اهمیت است. البته نمی توان آن را به معنی ردّ کامل و همه‌جانبهٔ جامعهٔ متمدن گرفت. این گفتار در حقیقت بیانی بود از احساس و نوعی موضعگیری روسو در پرتو اندیشه‌ای که با قوت اشراقی ناگهانی برایش حاصل شده بود. ولی او بعدها و مخصوصاً در *قرارداد اجتماعی* به توجیه انتقال از حالت ابتدایی انسان به حالت جامعهٔ نظام‌یافته مبادرت می کند و به تحقیق در اینکه چه نوع نهاد اجتماعی بیش از همه با نیکی طبیعی انسان سازگار است و کمتر از همه به فساد و تباهی او می انجامد. بعلاوه چنین می نماید که روسو در سال ۱۷۵۰ یا سال ۱۷۵۱ در صدد نوشتن کتابی دربارهٔ *نهادهای سیاسی*[۴۲] برآمد که بعداً آن را کنار نهاد، ولی از یادداشتهایی که برای نوشتن آن فراهم کرده بود جوهر *قرارداد اجتماعی* را بیرون کشید. و در این صورت، نمی توان گفت که او، حتی درهمان زمان که نخستین *گفتار* را نوشت، جدّاً معتقد بود که جامعهٔ متمدن چنان ذاتاً تباهی آور است که باید آن را به کلی طرد کرد. از سوی دیگر، نباید چنین نتیجه گرفت که روسو در آنچه دربارهٔ فنون و علوم گفته صدیق و صمیمی نبوده است. این اندیشهٔ کلی که انسان بر اثر رشد تمدنی غیرحقیقی و به سبب گرایش به مذهب اصالت عقل فاسد شده است همچنان در او باقی ماند، ولو، برای به دست آوردن تصویر وافی تری از فلسفهٔ او، ناگزیر باشیم که آن را با تعالیم واقعی او دربارهٔ دولت و نقش آن تعدیل کنیم. در حقیقت، در نوشته‌های بعدی او تغییر موضعی دیده می شود، ولی این تغییر موضع به معنی آن نیست که سخنان خود در نوشته‌های اولیه‌اش را پس گرفته باشد.

۳. منشأ نابرابری

اگر بنا را بر این بگذاریم که انسان بر اثر تمدنی غیرحقیقی فاسد شده است، پس حالت طبیعی یا حالت طبیعتی که او از آن دور شده است کدام است؟ به سخن دیگر، چه معنی واقعیی باید برای عبارت «حالت طبیعت» قائل شویم؟ این مسئله را روسو در *گفتار دربارهٔ منشأ و مبانی نابرابری مردم* مورد بحث قرار داده است.

بدیهی است که ما نمی توانیم حالت طبیعت را مشاهده کنیم؛ زیرا ما فقط با انسان حاضر در جامعه آشنایی داریم. شرایط اولیهٔ واقعی انسان از دسترس تحقیق تجربی بیرون است. لذا تعبیر و تفسیر ما باید شکل گزارشی مبتنی بر فرض و حدس و گمان داشته باشد. «بنابراین، کار را از کنار گذاردن امور واقع آغاز می کنیم، چه اینها تأثیری در مسئله ندارد. تحقیقاتی را که، در

42. *Political Institutions*

بحث دربارهٔ این موضوع، می توان به جای آورد نباید حقایق تاریخی تلقی کرد، بلکه باید آنها را فقط استدلالات شرطی و فرضیی دانست که بیشتر به منظور تبیین طبیعت اشیاء عنوان می شود تا تحقیق در منشأ واقعی آنها، درست مانند فرضیاتی که فیزیکدانان ما هر روز دربارهٔ تکون جهان عرضه می کنند[۴۳].» در عمل این بدان معنی است که ما باید انسان را آن چنان که هست در نظر بگیریم، و آن گاه او را از همهٔ مواهب فوق طبیعی و همهٔ قوایی که او فقط در طی روند طولانی تکامل اجتماعی می تواند کسب کند منتزع کنیم. در حقیقت، ما باید او را از خود جامعه منتزع کنیم.

اگر چنین کنیم، می بینیم که انسان «گرسنگی خود را با نخستین بلوط رفع می کند و تشنگی خود را با نخستین جوی آب فرو می نشاند، خوابگاه خود را در پای همان درختی که غذایش را داده است می یابد؛ و بدین گونه همهٔ خواستهای خود را بر آورده می کند[۴۴]». چنین انسانی تنی نیرومند دارد. از جانوران که در مهارت، اگر نه در زور و قوّت، بر آنها برتری دارد نمی ترسد، کمتر درمعرض بیماری است و در نتیجه کمتر نیازی به دارو، و به مراتب به پزشك، دارد. نگرانی عمدهٔ او حفظ خویشتن است. حواس بینایی و شنوایی و بویایی او پرورده است، اما حواس لامسه و چشایی او چنین نیست؛ این حواس بر اثر نرمی و لذت تکامل یافته است.

انسان وحشی در چه چیز با حیوان فرق دارد؟ «آنچه فرق اساسی میان انسان و حیوان را تشکیل می دهد بیشتر صفت آزادی انسان است تا قوهٔ فاهمهٔ او... و مخصوصاً در آگاهی او از این آزادی است که روحانیت نفسش متجلی می شود. زیرا فیزیك ممکن است بتواند تا حدی طرز کار حواس و نحوهٔ تشکل تصورات را تبیین کند؛ ولی در قوهٔ اراده یا بهتر بگوییم در قوهٔ انتخاب، و در احساس این قوه اعمالی صورت می گیرد که صرفاً روحانی و کاملا غیرقابل تعلیل با قوانین مکانیسم است[۴۵].» به این ترتیب، روسو کفایت تفسیر صرفاً مادی مذهبانه و مکانیستی انسان را به کلی رد می کند.

صفت دیگری که انسان را از حیوان متمایز می کند قوّهٔ استکمال نفس انسان و کمال پذیری اوست. ولی انسان نخست مقهور خواستهای آنی و غریزه و احساس خود بود. «اراده کردن و اراده نکردن، خواستن و ترسیدن احتمالا نخستین و تقریباً تنها اعمال نفس او بود تا اینکه اوضاع و احوال تازه موجب رشد تازهٔ قوای او شد[۴۶].» آرزوهای انسان وحشی هرگز از خواستهای جسمانی او فراتر نمی‌رود. «تنها چیزهایی که او در جهان می‌شناسد غذا و جفت و خواب است و تنها شرهایی که او از آنها می‌ترسد درد و گرسنگی است[۴۷].»

تصور روسو از انسان این است که او «در جنگلها، فاقد صنعت و غیر ناطق و بدون خانه به هر

43. *Discourse on the Origin of Inequality,* Introduction, pp. 175-176. 44. *Ibid.*, p. 177.
45. *Ibid.*, p. 184. 46. *Ibid.*, p. 185. 47. *Ibid.*, p. 186.

سوروان است؛ انسانی است برابر با انسانهای دیگر، فارغ از جنگ و هر گونه وابستگی؛ نه نیاز به همنوعان خود دارد و نه میل به آزردن آنها[۴۸].» بنابراین، او انسان را مجرد از زندگی اجتماعی و به عنوان موجودی تصویر می کند که هنوز به سطح تفکر نایل نیامده است. آیا می توان گفت که چنین انسانی از سجایای اخلاقی برخوردار است؟ به معنی دقیق کلمه، نه. ولی این دلیل نمی شود که بتوان انسان در حالت طبیعت را موجودی شریر نامید. نباید چنین نتیجه گرفت که چون انسان در ابتدایی ترین حالت خود هیچ تصوری از خوبی ندارد، بنابراین بد است. بعلاوه، درجایی که «منی» و «تویی» وجود ندارد، هیچ تصور روشنی هم از عدالت و بیعدالتی وجود ندارد؛ ولی از این سخن نباید چنین نتیجه گرفت که در غیبت این تصورات انسانها لابد با خشونت و بیرحمی با هم رفتار می کردند. تصویر هابز[۴۹] از حالت طبیعت به صورت حالت جنگ همه با همه نادرست بود. او در این گفته محق بود که حبّ ذات انگیزهٔ اساسی است؛ ولی حبّ ذات، به معنی انگیزهٔ حفظ ذات، به خودی خود بدی و خشونت نیست. در آغاز، فرد انسانی کمتر عنایتی به همنوعان خود داشت؛ و وقتی که چنین عنایتی از خود نشان داد، احساس طبیعی یا فطری ترحم او به کار افتاد. این احساس ترحم مقدم بر هر نوع تفکر است، چنانکه می بینیم حیوانها هم گاهی چنین احساسی از خود نشان می‌دهند. به این موضوع ترحم طبیعی و رابطهٔ آن با حبّ ذات در بخش نتیجه‌گیری این فصل بازخواهم گشت. عجالةً کافی است خاطرنشان کنیم که در نظر روسو انسان در حالت اولیهٔ طبیعت خوب است. اگر هم نتوان گفت که او به معنی دقیقاً اخلاقی کلمه خوب است، می توان گفت که اخلاق چیزی جز تکامل احساسها و انگیزه‌های طبیعی او نیست. از این رو، او در نامهٔ خود به کریستف دوبومون[۵۰] اسقف اعظم پاریس، که در سال ۱۷۶۳ چاپ شد، صراحةً نوشت که اصل اساسی اخلاقی این است که انسان طبیعةً خوب است و هیچ فساد یا گناه نخستینی در طبیعت آدمی وجود ندارد.

گفتیم که روسو انسان اولیه را انسانی غیر ناطق تصویر می کند. در نخستین بخش *گفتار در نابرابری* عقایدی دربارهٔ سرچشمه‌های زبان و اهمیت آن در تکامل فکری انسان بیان می کند. زبان از «فریاد سادهٔ طبیعت[۵۱]» نشأت کرده است؛ ولی در طی زمان، با موافقت عمومی نشانه‌های قراردادی وضع شده و به هر شیءِ خاص نامی خاص داده شده است. ولی روسو مدعی نیست که بتواند تبیین کند که انتقال از این مرحلهٔ نشو و نمای زبانی به مرحلهٔ کاربرد الفاظ کلی مبینِ مفاهیم کلی چگونه صورت گرفته است «مفاهیم کلی نمی توانند بدون یاری کلمات وارد ذهن شوند، همچنین قوّهٔ فاهمه نمی تواند جز به واسطهٔ گزاره‌ها آنها را دریابد[۵۲].» ولی چنین می نماید که کلمات وجود اندیشه‌ها و مفاهیم را مسلم می گیرند. بنابراین، ما می مانیم

48. *Ibid.*, p. 203.
49. Hobbes
50. Christophe de Beaumont
51. *Ibid.*, p. 191.
52. *Ibid.*, p. 192.

و مسئله‌ای که باید آن را حل کرد. همچنین است مسئلهٔ رابطهٔ زبان با جامعه «من بحث دربارهٔ این مسئلهٔ دشوار را به هر کس که عهده‌دار آن شود واگذار می‌کنم: آیا وجود جامعه برای اختراع زبان ضروری‌تر بوده است یا اختراع زبان برای استقرار جامعه[۵۳]؟» به هر حال صرف نظر از اینکه چه پاسخهایی می‌توان به‌این گونه مسائل داد، قدر مسلم این است که تکامل حیات فکری انسان بدون تکامل زبان غیرقابل تصور است.

روسو در دومین بخش *گفتار در نابرابری* انتقال از حالت طبیعت به جامعهٔ سازمان یافته را مورد بحث قرار می‌دهد. او به تصور می‌آورد که چگونه انسانها به تدریج مزیت اقدامات مشترك را تجربه کردند و چگونه، به این ترتیب، لااقل در موقعیتهای جداگانه، به ارزش پیوندهای اجتماعی پی بردند. ولی نکته‌ای که روسو مخصوصاً بر آن تأکید می‌کند استقرار مالکیت خصوصی است «نخستین انسانی که قطعه زمینی را محصور کرد و با خود اندیشید که «این مال من است» و دریافت که مردم به آسانی مالك بودن او را تصدیق کردند، بنیانگذار واقعی جامعهٔ مدنی بود[۵۴].» مالکیت آمد، برابری رخت بر بست، جنگلها تبدیل به مزارع سرسبز شد، همراه با محصول زمین، بردگی و فقر به وجود آمد. «فلزگری[۵۵] و کشاورزی دو فنی بود که این انقلاب بزرگ را پدید آورد[۵۶].» تمایز اخلاقی میان عدالت و بیعدالتی نیز نمایان شد. ولی این بدان معنی نیست که انسانها بهتر از وقتی بودند که در حالت طبیعت بودند. «چپاولگریهای ثروتمند و دزدیهای فقیر و انفعالات نفسانی هردو فریادهای شفقت طبیعی و صدای هنوز ضعیف عدالت را خاموش کرد و انسانها را لبریز از حرص و جاه‌طلبی و تبهکاری کرد... از این رو، حالت جامعهٔ نوزاد حالت جنگ وحشتناکی را پدید آورد[۵۷].» به عبارت دیگر، مالکیت خصوصی نتیجهٔ انتقال انسان از حالت سادگی اولیّه بود، و این مالکیت بدیهای بسیار همراه آورد.

گفتیم که حالت طبیعت اولیهٔ روسو با حالت طبیعت هابز مطابقت ندارد؛ جریان امور چنان نبود که سخن «انسان گرگ انسان است»[۵۸] دربارهٔ آن صادق باشد. ولی شکل جامعه‌ای که توصیف آن در بالا آمد به وسیلهٔ روسو به یك حالت جنگ تشبیه شده است، و از این جهت شبیهٔ حالت طبیعت هابز است، هر چند از جهات دیگر شباهتی ندارد. مثلا، در نزد روسو، فضایل اخلاقی در حالت جامعهٔ مدنی پدید می‌آید که از نظر انتزاعی مقدم بر تشکل جامعهٔ سیاسی است[۵۹]، و حال آنکه در نزد هابز فضایل اخلاقی در واقع مؤخّر از پیمان است که به موجب آن جامعهٔ سیاسی و حکومت بنیان نهاده شده است.

نظر به ناامنی و دیگر مفاسدی که ملازم استقرار و بسط نهاد مالکیت خصوصی است،

---

53. *Ibid.*, p. 194. 54. *Ibid.*, p. 207. 55. metallurgy 56. *Ibid.*, p. 215. 57. *Ibid.*, 219.
58. Homo homini lupus.

۵۹. هگل، در قرن بعد، میان جامعهٔ مدنی و کشور تفاوت قائل می‌شود.

استقرار جامعهٔ سیاسی و حکومت و قانون امری بود محتوم. «همه به امید تأمین آزادی خود با سر به طرف زنجیرهایشان شتافتند؟ یا فقط تا آن اندازه از هوش و خرد برخوردار بودند که بتوانند مزیت نهادهای سیاسی را تشخیص دهند، بی آنکه تجربهٔ کافی داشته باشند که بتوانند خطرها را پیش بینی کنند[۶۰].» به این ترتیب، حکومت و قانون با موافقت مشترك استقرار یافت. ولی روسو کسی نیست که شور و شوقی به این تحول نشان دهد. به عکس، او عقیده داشت که تشکیل جامعهٔ سیاسی «بندهای تازه‌ای بر دست و پای تهیدستان نهاد و ثروتمندان را قدرتهای تازه بخشید و آزادی طبیعی را به نحوی جبران ناپذیر از میان برد و قانون مالکیت و نابرابری را جاودانه کرد و غصب زیرکانه را به صورت حق غیرقابل تغییر درآورد و محض بهره‌مند ساختن مشتی جاه‌طلب همهٔ بشر را گرفتار کار و بردگی و تیره‌روزی دائم کرد[۶۱]».

بنابراین، روسو اعلام می کند که حاضر است عقیدهٔ عمومی را بپذیرد و استقرار جامعهٔ سیاسی را «قراردادی واقعی میان مردم و رهبران منتخب آنها بداند؛ به موجب این قرارداد، هردو طرف ملزم به رعایت قوانین مندرج درآنند که رشته‌های پیوند میان آنها را تشکیل می‌دهد[۶۲]». ولی می توانیم بپرسیم که جریان تحول جامعهٔ سیاسی چگونه بوده است؟ آیا چنین جامعه‌ای از قدرت مطلقه و استبداد آغاز کرد، یا استبداد تحول بعدی آن بود؟ پاسخ روسو به این پرسش روشن و بدون ابهام است. «بنابراین، من مسلم می‌دانم که حکومت با قدرت استبدادی آغاز نشد، بلکه قدرت استبدادی فساد یا حد نهایی حکومت است. قدرت استبدادی سرانجام حکومت را به همان قانون زورمندترین، که درآغاز برای از بین بردن آن در نظر گرفته شده بود، بازگرداند[۶۳].»

در حالت طبیعت، نابرابری فقط نابرابری طبیعی یا جسمانی بود که عبارت است از موهبتها و استعدادهای طبیعی، اعم از جسمانی یا ذهنی. ضرورتی ندارد که بپرسیم سرچشمهٔ این نابرابری در کجاست. زیرا خودِ اسم نشان می‌دهد که این نابرابری را طبیعت برقرار کرده است. بنابراین، موضوع *گفتار* چیزی است که روسو آن را «نابرابری اخلاقی یا سیاسی[۶۴]» می نامد. و این نابرابری اخلاقی یا سیاسی در اصل از بسط و گسترش قوای ما مایه گرفته است، و «استقرار مالکیت و قوانین، آن را همیشگی و مشروع ساخته است[۶۵]». و هرگاه این نابرابری چیزی سوای نابرابری طبیعی یا جسمانی باشد، در تعارض با حق طبیعی است. مثلا خلاف حق است که «معدودی صاحب امتیاز شکم خود را بیش از حد نیاز بینبارند و در همان حال خیل گرسنگانْ نیازمندِ حداقلِ ضروریاتِ زندگی باشند[۶۶]». و وقتی که ما به استبداد می‌رسیم، گویی یك دور کامل زده‌ایم؛ چه زیردستان، همه، با به بردگی افتادن، به برابری نخستین خود بازمی گردند. وچون اربابشان مطلق العنان است، همهٔ فضایل و اصول اخلاقی

---

60. *Ibid.*, 221. 61. *Ibid.* 62. *Ibid.*, p. 228. 63. *Ibid.* 64. *Ibid.*, p. 174.
65. *Ibid.*, p. 238. 66. *Ibid.*

برابری از میان برمی‌خیزد. به این ترتیب، مردم به حالت طبیعت بازمی‌گردند. با این همه، این حالت با حالت طبیعت نخستین فرق دارد، زیرا حالت طبیعت نخستین حالتِ معصومیت و سادگی بود، و حال آنکه حالت طبیعتِ بعدی حاصل فاسدشدگی است.

چنانکه دیدیم، روسو *گفتار* خود را با این قصد آغاز کرد که امور واقع را کنار بگذارد و فرضیه‌ای، یا گزارشی فرضی، از منشأ نابرابری را بپرورد. و برطبق این فرضیه، نابرابری اخلاقی یا سیاسی را می‌توان نه تنها به پیشرفت قوای انسانی، بلکه همچنین، قبل از هر چیز، نخست به استقرار مالکیت خصوصی و سپس به جامعهٔ سیاسی و حکومت و قانون نسبت داد. در پایان، ما با تضاد آشکاری میان خوبی و سادگی طبیعی انسان اولیه از یك سو، و فساد انسان متمدن و مفاسد جامعهٔ سازمان یافته از سوی دیگر، روبه روییم. در عین حال، قابلیت تکامل یکی از نشانه‌های بارز انسان به عنوان موجودی متمایز از حیوان قلمداد شده است. اینجاست که متوجّه اعتراض شارل بونه (۱۷۲۰ـ۱۷۹۳) می‌شویم که با نام مستعار فیلیپولیس[۶۷] نوشت که، اگر قابلیت تکامل صفت طبیعی انسان است، پس جامعهٔ متمدن نیز طبیعی است. و بدیهی است که این تنها اعتراضی نیست که می‌توان بر *گفتار در نابرابری* اقامه کرد.

ولی هر چند روسو در این *گفتار* حمله بر اندیشهٔ پیشرفت را که در *گفتار* نخستین عنوان کرده بود تکرار می‌کند، در پایان این را هم تصریح می‌کند که مقصود او دفاع از اندیشهٔ باطل برانداختن جامعه نیست. «پس چه باید کرد؟ آیا باید جوامع را به کلی از میان برداشت؟ آیا باید «مال من» و «مال تو[۶۸]» را یکسره نابود کرد، و ما باید به جنگلها بازگردیم و در میان خرسها زندگی کنیم؟[۶۹]» آنهایی که چنین آرزویی دارند می‌توانند به جنگلها بازگردند؛ ولی آنهایی که، مانند روسو، نمی‌توانند با بلوط سر کنند یا بدون قانون و دادرس زندگی کنند، ضمن حفظ بیزاری سالم خود از بنای تمدن، در اندیشهٔ آنند که جامعه را اصلاح کنند. بنابراین، راه برای یك نظریّهٔ مثبت‌تر جامعهٔ سیاسی گشوده است. و در واقع، یکی از مهمترین نظریات روسو، یعنی نظریّهٔ قرارداد اجتماعی یا سیاسی، چنانکه دیدیم، نخستین بار در *گفتار در نابرابری* آمده است.

۴. ظهور نظریّهٔ ارادهٔ کلّی

یکی دیگر از مهمترین نظریات روسو، یعنی نظریّهٔ ارادهٔ کلی، نخستین بار در *گفتار در اقتصاد سیاسی* عنوان شد. روسو، پس از آنکه میان کشور و خانواده تفاوت می‌گذارد، چنین ادامهٔ سخن می‌دهد که کشور «وجود اخلاقی صاحب اراده‌ای است[۷۰]». «این ارادهٔ کلّی که همواره متوجّه حفظ و سعادت جمع و تك‌تك افراد آن، و سرچشمهٔ قوانین است، برای همهٔ اعضای

67. Philipolis 68. meum tuum 69. *Ibid.*, p. 245.

70. *Discourse on Political Economy*, p. 253.

کشور، در روابطشان با یکدیگر و با آن، مقیاس عدالت و بی عدالتی را تشکیل می دهد[۷۱].» مثلا سخن بیهوده‌ای است اگر گفته شود که فرزندان اسپارت، چون برای جبران کمبود غذای ناچیز خود دست به دزدی می زدند، اخلاقاً گناهکار بودند. زیرا آنها موافق ارادهٔ کلی کشور اسپارت عمل می کردند. این ارادهٔ کلّی برای آنها مقیاس عدالت و بیعدالتی و درست و نادرست بود.

وقتی که به یاد بیاوریم که *گفتار در اقتصاد سیاسی* تقریباً مقارن نگارش *گفتار در نابرابری* و احتمالا درست پیش از آن نوشته شده بود، ممکن است از تفاوت لحن میان این دو اثر تعجب کنیم. ولی، چنانکه در بخش دوم این فصل اشاره کردیم، به نظر می آید که روسو، پیش از شرکت در مسابقه برای ربودن جوایز فرهنگستان دیژون و نوشتن رساله‌های بلاغی دربارهٔ موضوعاتی که این فرهنگستان طرح کرده بود، به آراءِ مشخصی دربارهٔ کشور دست یافته بود. در *گفتار در نابرابری*، اندیشهٔ حالت طبیعت و انتقال به جامعهٔ سازمان یافته مورد بحث قرار گرفته و نخستین بار این نظریّه که جامعهٔ سیاسی مبتنی بر یك قرارداد است عنوان شده است؛ ولی هیچ یك از دو *گفتار* نخستین دعوی آن نداشت که رسالهٔ سامانمندی دربارهٔ نظریّهٔ سیاسی است. در رسالهٔ *گفتار در اقتصاد سیاسی* طرحی از نظریّهٔ ارادهٔ کلّی ارائه شده است. این اثر نشان می دهد که از جهت روح بیشتر به *قرارداد اجتماعی* نزدیك است تا به دو *گفتار* نخستین؛ ولی در آن مفهوم ارادهٔ کلّی چنان طرح نشده است که بگوییم این اولین بار است که به فکر روسو رسیده است.

حال به بحث در نظریهٔ ارادهٔ کلی می پردازیم. اگر یك جامعهٔ جزئی در درون کشور، مثلا یك جامعهٔ مذهبی، را در نظر بگیریم، می بینیم که این جامعه اراده‌ای دارد که نسبت به اعضای آن کلی است؛ به عبارت دیگر، صاحب ارادهٔ مشترکی است که متوجه دستیابی به اهداف جامعه است. ولی این اراده نسبت به ارادهٔ کلّی کشور اراده‌ای جزئی است. و اما، برای آنکه شخص از جهت اخلاقی خوب باشد، باید ارادهٔ جزئی او با ارادهٔ کلّی یکسان باشد. بنابراین، شخص ممکن است عضو خوبی، مثلا، برای یك جامعهٔ مذهبی باشد، ولی شهروند بدی باشد. زیرا، هر چند ممکن است ارادهٔ او با ارادهٔ جامعهٔ مذهبی یکسان باشد، ولی ممکن است این اراده با ارادهٔ کلّی کشور، که جامعهٔ مذهبی را در بر می گیرد، مغایر باشد.

روسو این فرض را مسلم می گیرد که ارادهٔ کلی متوجه خیر یا مصلحت عمومی است، و «کلی ترین اراده همواره درست ترین نیز هست، و رأی مردم در حقیقت رأی خداست[۷۲]». ارادهٔ کلّی کشور، چون کلّی تر از ارادهٔ کلّی هر جامعهٔ موجود در درون کشور است، باید ارادهٔ غالب باشد؛ زیرا درست تر است و بیشتر متوجه خیر عام است. بنابراین، می توان چنین نتیجه گرفت که «نخستین و مهمترین قانون حکومت مشروع و مردمی، یا به عبارت دیگر، حکومتی که

---

71. *Ibid.*, p. 253. 72. *Ibid.*, p. 254.

غایت آن خیر مردم باشد، این است که... در همه‌چیز از ارادهٔ کلّی پیروی کند[۷۳]». همچنین، «اگر می‌خواهید ارادهٔ کلّی تحقق یابد، همهٔ اراده‌های جزئی را با آن سازگار کنید؛ به سخن دیگر، چون تقوی چیزی جز سازگاری اراده‌های جزئی با ارادهٔ کلّی نیست، حکومت تقوی را مستقر کنید[۷۴]». ولی اگر تقوی چیزی جز سازگاری با ارادهٔ کلی نیسبت، استقرار حکومت تقوی نمی‌تواند چیزی جز سازگار کردن همهٔ اراده‌های جزئی با اراده کلّی باشد. به همین سبب، تربیت عمومی، که روسو بر آن تأکید می کند، باید در جهت تسهیل و تأمین این سازگاری هدایت شود.

روسو تفاوتی میان حاکمیت و حکومت قائل است. حاکم قدرتی است که دارای حق قانونگذاری است؛ نقش حکومت اجرایی و اداری، یعنی به اجرا درآوردن قانون است. «نخستین وظیفهٔ قانونگذار وضع قانون بر وفق ارادهٔ کلّی است[۷۵].» و «او همواره آن جانبی را نگاه می‌دارد که از همه بیشتر به مصلحت مردم نزدیك است، یعنی از همه عادلانه تر است؛ به قسمی که لازم است فقط عادلانه رفتار کنیم تا مطمئن شویم که از ارادهٔ کلی پیروی می کنیم[۷۶]».

مراد از ارادهٔ کلی چیست؟ یك وسوسهٔ طبیعی هست به اینکه اندیشهٔ روسو را چنین تعبیر کنند که مقصود او از ارادهٔ کلی مصون از خطا همان عقیدهٔ مردم است که به صورت رأی در مجلس بیان می‌شود. ولی روسو با این «همانی» موافق نیست. در یك کشور پهناور، چنین مجالس عمومیی که نمایندهٔ همهٔ مردم باشد عملی نیست؛ ولی اگر هم مجلس عمومیی عملی باشد، «به هیچ وجه محقق نیست که تصمیم آن مبین ارادهٔ کلّی باشد».[۷۷] البته اگر فرضاً کسی دربارهٔ ارادهٔ کلّی کشور سخن بگوید که تقریباً پوشیده و مجمل است ونیاز به تبیین روشنی دارد، ناگزیر گرایش خواهد داشت به اینکه این ارادهٔ کلّی را با تصمیم مبیّن[۷۸] مجلس قانونگذاری یا ارادهٔ مبیّن سخنگوی مفروض مردم یکی بشمارد. این گرایش، بی‌گمان، در روسو هست، چه با آن مقدماتی که او می‌آورد نمی‌تواند چنین گرایشی در او نباشد. منتها این فقط یك گرایش است و بس. موضعی نیست که او رسماً اتخاذ کرده باشد. مثلا او صریحاً اعلام می کند که ممکن است یك تصمیم واقعی هیئت قانونگذاری نتواند مبین حقیقی ارادهٔ کلی باشد. ممکن است مبین منافع فردیی باشد که به دلیلی به غلط غالب آمده است. چنانکه گفتن اینکه ارادهٔ کلّی معیاری است برای تشخیص عدالت و بیعدالتی به معنی آن نیست که هیچ خرده‌ای بر قوانین کشور از بابت بیعدالتی آنها نمی توان گرفت. به همین سبب است که روسو می گوید نخستین وظیفهٔ قانونگذار وضع قوانین بر وفق ارادهٔ کلی است و لازم است که انسان فقط عادلانه رفتار کند تا مطمئن شود که از ارادهٔ کلی پیروی می کند. این سخنان آشکارا فرض

73. *Ibid.*, p. 255. 74. *Ibid.*, p. 260. 75. *Ibid.*, p. 258. 76. *Ibid.*, p. 259. 77. *Ibid.*
78. expressed

را بر این می گذارد که قانون لزوماً یا حتماً مبین حقیقی ارادهٔ کلی نیست، و حتی تصمیمات مشترك مجلس نمایندگان نیز مصون از انتقاد اخلاقی نیست.

و اما دربارهٔ *گفتار در اقتصاد سیاسی* باید بگوییم که روسو ظاهراً به چیزی فراتر و برتر از کشور عقیده دارد. دیدیم که در نظر او کلی ترین اراده عالادنه‌ترین اراده نیز هست. بنابراین، می توانیم بگوییم که درست همچنانکه اراده‌های افراد و جوامع جزئی درون کشور، در مقایسه با ارادهٔ کلی کشور، اراده‌های جزئی است، همچنان نیز ارادهٔ یك کشور مُفرَد، در مقایسه با «شهر بزرگ جهان.... که ارادهٔ کلّی آن همواره ارادهٔ طبیعت است و کشورها و ملتهای مختلف اعضای آنند» ارادهٔ جزئی است[۷۹]. به عبارت دیگر، به نظر می آید که در تهِ فکر روسو یك مفهوم سنتی اخلاقی طبیعی، حك شده در دل مردمان، وجود دارد که اطاعت از آن به خشنودی و خوشبختی آدمی می انجامد. و اردهٔ کلی یك جامعهٔ سیاسی، اگر بتوان گفت، جویی جزئی متفرع از جویبار کلی ارادهٔ بشری است که به سوی خیر روان است؛ و وظیفهٔ شهروند آن است که ارادهٔ جزئی خود را با ارادهٔ کلی هماهنگ کند.

اگر این ارادهٔ کلی، در یك جامعهٔ سیاسی معین، نمایندهٔ جریان کلّیِ از ارادهٔ بشری به سوی خیر انسان است، نمایندهٔ ارادهٔ «حقیقی» هر عضو جامعه نیز هست. این معنی روسو را قادر می سازد که به یك اعتراض پاسخ بدهد. آن اعتراض این است که عضویت درجامعه و پیروی از قانون مستلزم تحمل قید و بند و محرومیت از آزادی است. مردم بالطبع آزادند. آنها در جوامع گرد می آیند تا نه تنها مال و جان، بلکه همچنین آزادی خود را از خطر حفظ کنند. ولی، در حقیقت، وقتی که تشکیل جوامع سازمان یافته‌ای می دهند، تابع قیودی می شوند؛ به جای مختار، تابع می شوند. آیا این منتهای تناقض نیست که گفته شود مردم با تابع شدن آزاد می شوند یا آزادی خود را حفظ و حراست می کنند؟ روسو در پاسخ متوسل به نظریّهٔ خود دربارهٔ قانون می شود «مردم عدالت و آزادی را تنها مدیون قانونند[۸۰].» ولی این پاسخ در صورتی بجاست که قانون مبین ارادهٔ کلی باشد، و این ارادهٔ کلی نمایندهٔ ارادهٔ «حقیقی» هر فرد و حکم «حقیقی» عقل هر فرد باشد. بنابراین، هرکس، با اطاعت از قانون، از عقل و تمیز خود و از ارادهٔ حقیقی خود پیروی کرده است. و پیروی کردن از عقل و تمیز و ارادهٔ خود یعنی آزاد بودن. لذا شهروند مطیع انسان آزاد حقیقی است؛ زیرا او از قانونی اطاعت می کند که مبین ارادهٔ حقیقی خود اوست. این اندیشه در فلسفهٔ بعد از روسو اهمیت قابل ملاحظه‌ای کسب می کند.

بنابراین، در *گفتار در اقتصاد سیاسی* که، چنانکه قبلا نیز گفتیم، از جهت لحن به نحو بارزی با دو *گفتار* نخستین تفاوت دارد، به سخنان استواری دربارهٔ پرمعنی ترین نظریّهٔ *قرارداد اجتماعی*، یعنی ارادهٔ کلی، بر می خوریم. این نظریه مشکلات و مسائل معتنابهی پدید آورد؛ ولی بهتر است که ما بحث بیشتر دراین باره را به فصل بعد موکول کنیم. با این همه، بخش

79. *Ibid.*, p. 253. 80. *Ibid.*, p. 256.

نتیجه‌گیری این فصل ممکن است پرتوی اندکی بیشتر بر نگرش کلی روسو بیفکند.

روسو، در صفحات پایانی *گفتار در اقتصاد سیاسی*، به بحث دربارهٔ موضوع مالیات می‌پردازد. به عقیدهٔ او عادلانه‌ترین نظام مالیاتی و در نتیجه مناسبترین نظام مالیاتی برای جامعهٔ متشکل از انسانهای آزاد، عبارت است از اخذ مالیات سرانه متناسب با مقدار دارایی که هر کس بیش از ضروریات زندگی خود دارد. کسانی که فقط به اندازهٔ ضروریات زندگی خود دارایی دارند نباید مالیات بپردازند. در مورد دیگر شهروندان، باید گفت که مالیات از آنها باید نه به نسبت سادهٔ دارایی آنها بلکه به نسبت مرکب مازاد دارایی آنها بر ضروریات زندگیشان وصل شود. کاملا عادلانه است که هر چه شخص ثروت بیشتری داشته باشد باید مالیات بیشتری بپردازد. زیرا ثروتمندان فواید بسیاری از قرارداد اجتماعی می برند. جامعه از دارایی آنها حمایت می‌کند و راه دسترسی آسان آنها را به مراتب مقام و قدرت می‌گشاید. آنها از مزایای بسیاری بهره‌مند می‌شوند که برخورداری از آنها برای تهیدستان میسر نیست. بنابراین، هر چه شخص ثروتمندتر است و از دولت بیشتر منتفع می‌شود، باید متناسب با ثروت خود بیشتر مالیات بپردازد. همچنین باید بر همهٔ تجملات مالیاتهای سنگین وضع شود. زیرا در آن صورت یا ثروتمندان خرجهای اجتماعاً مفید را جانشین خرجهای اجتماعاً بیفایده خواهند کرد، یا کشور مالیاتهای سنگین وصول خواهد کرد. هر یك از این دو حالت به سود کشور خواهد بود.

اگر بخواهیم نظریات روسو را به زبان امروزی برگردانیم، ممکن است بگوییم که او طرفدار نظام مالیّات بر درآمد تصاعدی بود، که به موجب آن کسانی که درآمد بسیار اندك دارند از پرداخت مالیات معاف خواهند بود، ولی کسانی که درآمد آنها از سطح معینی بالاتر است، به تدریج که درآمد آنها افزایش می‌یابد، میزان مالیات آنها هم به نحو دائم‌التزایدی افزایش خواهد یافت. این سخن، البته، درست آن چیزی نیست که او می گوید. زیرا او بیشتر بر اساس دارایی و «مازاد براحتیاج‌ها» می اندیشد تا بر اساس درآمد. ولی این سخن روح پیشنهادهای اورا نشان می دهد. وجالب است که از فحوای این سخن چنین برمی آید که این پیشنهادها سرانجام «همهٔ ثروتها رابه وضع میانه‌ای که قدرت حقیقی کشور را تشکیل می دهد نزدیکتر می کند[۸۱]».

۵. فلسفهٔ احساس روسو

عقیدهٔ روسو پیوسته بر این بود که محرك اساسی انسان حبّ ذات است. خواستهای ما موجب پیدایش انفعالات نفسانی ماست؛ وچون خواستهای انسان اولیه هم جسمانی بود، حفظ ذات «مهمترین و تقریباً یگانه دغدغهٔ خاطر او[۸۲]» بود. در *امیل* می خوانیم که «نخستین وظائف ما نسبت به خودمان است؛ نخستین احساسات ما بر خودمان متمرکز است؛ همهٔ غرایز ما دردرجهٔ

81. *Ibid.*, p. 286. 82. *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 183.

نخست متوجه صیانت خودمان و خوشبختی خودمان است[۸۳]». همچنین، «منشأ انفعالات نفسانی ما، ریشه و قوهٔ محرکهٔ دیگر انفعالات، یعنی یگانه انفعالی که با انسان زاده می‌شود و مادام که زنده است او را ترك نمی‌کند، حب ذات است؛ این انفعال اولی و غریزی و مقدم بر باقی انفعالات است، و به یك معنی، باقی انفعالات شکلهای تغییر یافتهٔ آن است[۸۴]».

ولی این انفعال نفسانی حب ذات را نباید با خودخواهی اشتباه کرد. زیرا خودخواهی احساسی است که فقط در جامعه پدید می‌آید، و همواره شخص را به مرجح شمردن خود بر دیگران سوق می‌دهد. «در حالت طبیعت حقیقی خودخواهی وجود نداشته است[۸۵].» روسو در نامهٔ خود به سراسقف پاریس می‌گوید که حب ذات «انفعالی است که به خودی خود نه خوب است و نه بد؛ فقط به عَرَض و برحسب شرایطی که در آن پرورش می‌یابد خوب یا بد می‌شود[۸۶]». ولی حب ذات را چه خوب بنامیم و چه نه خوب و نه بد، قدر مسلم این است که نمی‌توان آن را بد نامید؛ و نباید آن را با آنچه خودخواهی نامیده می‌شود یکی دانست.

همچنین انسان اولیه موجودی تصویر می‌شود دستخوش رحم یا شفقت طبیعی، که روسو آن را «تأثر بی غلّ و غشّ طبیعت و مقدّم بر هر نوع تفکر[۸۷]» توصیف می‌کند. البته، این احساس وقتی به کار می‌افتد که شخص به همنوعان توجه می‌کند؛ ولی او پسندیده بودن رحم و شفقت را به تعقل درنمی‌یابد، بلکه آن را احساس می‌کند و بس. رحم و شفقت قوهٔ محرکهٔ طبیعی است.

شاید گاهی به نظر آید که مقصود روسو از شفقت احساس یا انفعالی است متفاوت با حب ذات و در اصل مستقل از آن. چنانکه در نزد او شفقت «احساس طبیعی است که، با تعدیل یافتن شدت حب ذات در یکایك افراد، به حفظ کل نوع کمك می‌کند[۸۸]». روسو تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید در حالت فرضیِ طبیعت شفقت جای قوانین و اخلاقیات و فضایل را می‌گیرد. ولی هر چند می‌توان میان حب ذات و شفقت تمایز قائل شد، با این همه حق این است که شفقت جزئی از حب ذات است. در *امیل* آمده است که «نخستین احساس کودك دوست داشتن خود است، و دومین احساس او، که از احساس اول مایه می‌گیرد، دوست داشتن کسانی است که در اطراف اویند[۸۹]». درست است که روسو دراینجا از چیزی سخن می‌گوید که فراتر از رحم یا شفقت طبیعی است، با این همه، چند صفحه بعد به ذکر این معنی می‌پردازد که چگونه ترحم، یعنی «نخستین احساس نسبت به همنوع که به حکم طبیعت در دل آدمی تأثیر می‌بخشد[۹۰]» به وجود می‌آید. او می‌گوید که آدمی فقط با کسانی همدردی و نسبت به آنها احساس شفقت

83. *Émile*, II, p. 61. 84. *Ibid.*, IV, p. 173.
85. *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 197. note 2. 86. Oeuvres, 1865, III, p. 647.
87. *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 198. 88. *Ibid.*, p. 109. 89. *Émile*, p. 174.
90. *Ibid.*, p. 184.

می کند که از او بدبخت ترند و به دردهایی دچارند که او خود را از ابتلای به آنها مصون نمی داند، نه با کسانی که از او خوشبخت ترند. به عبارت دیگر، انسان فطرةً بدان سبب احساس ترحم می کند که خود را با صاحب درد از یك گوهر می داند. در این صورت به جای آنکه بگوییم انگیزهٔ اصلی حب ذات با احساس طبیعی ترحم و شفقت که مستقل از آن است همراه است و بر اثر آن تغییر می کند، باید گفت که احساس ترحم و شفقت فرع بر حب ذات است، و وقتی که انسان به همنوعان خود توجه می کند، از آن به وجود می آید. به این معنی که روسو می گوید ترحم «نخستین احساس نسبت به همنوع» است.

و اما اخلاقیات همه مبتنی بر این احساسات طبیعی است. روسو در نامهٔ خود به سراسقف پاریس خاطر نشان می کند که حب ذات انفعال نفسانی ساده‌ای نیست. زیرا انسان موجودی مرکب از احساس و عقل است. احساس شهوی متوجه خیر بدن است، در حالی که میل جنبهٔ عقلانی انسان، یعنی میل یا عشق به نظم، متوجه خیر نفس است. «این عشق به نظم، چون پرورده و فعال گردانیده شود، نام شعور یا وجدان به خود می گیرد[91]»؛ ولی اعمال وجدان، یعنی عشق به نظم، مستلزم شناخت نظم است. بنابراین، انسان، فقط وقتی که شروع می کند به توجه کردن به همنوعان خود و دریافتن نسبتها و مقایسه کردن، آن گاه دارای تصوراتی چون تصور عدالت و تصور نظم می شود و وجدانش می تواند عمل کند. نظر به ضرورت تفکر، مفاهیم اخلاقی تشکیل می شود و فضایل و مفاسد به وجود می آید. ولی همهٔ اینها مبتنی بر احساسات اساسی انسان است. مثلا مفهوم عدالت مبتنی بر حب ذات است «بنابراین نخستین مفهوم عدالت از آنچه باید در حق ما انجام شود ناشی می شود نه از آنچه ما باید در حق دیگران انجام دهیم[92].» همچنین از احساس طبیعی ترحم «همهٔ آن فضایل اجتماعی سرچشمه می گیرد که او (ماندویل) منکر آن است که انسان از آنها برخوردار باشد. آیا بخشندگی یا رحم یا انسانیت چیزی جز به کار بردن شفقت درحق ضعیف یا گناهکار یا بشر به طور کلی است؟[93]» وجدان نیز، چنانکه گفتیم، مبتنی بر حب ذات انسان به عنوان موجودی عاقل یا ناطق است.

اگر زندگی اخلاقی ما همه تابع انگیزه‌های اساسی انفعالات نفسانی ماست، پس تعجبی ندارد که می بینیم روسو کسانی را که می گویند تربیت اخلاقی عبارت است از ریشه‌کن کردن این انفعالات، مورد حمله قرار می دهد. «انفعالات نفسانی ما ابزارهای عمدهٔ حفظ ذات مایند؛ بنابراین، سعی در نابود کردن آنها هم بیمعنی است و هم بیفایده؛ این کار به منزلهٔ مهارکردن طبیعت و دست بردن در صُنع خداست[94].» در حقیقت تکامل اخلاقی عبارت است از هدایت درست و گسترش انفعال نفسانی حب ذات. «حب ذات را به دیگران گسترش دهید، خواهید دید

---

91. Oeuvres, 1865, III, p. 64. 92. *Émile*, II, p. 61.
93. *Discourse on the Origine of Inequality*, p. 199. 94. *Émile*, IV, p. 173.

که تبدیل به تقوی خواهد شد؛ هیچ دلی نیست که تقوی در آن ریشه نداشته باشد[۹۵].» حب ذات قابل تبدیل به عشق به مردمان و اعتلای خوشبختی عمومی است که اشتغال خاطر هر انسان واقعاً صاحب تقوایی است.

بنابراین، اخلاقیات بسط آزادانه و بلامانع انفعالات و احساسات طبیعی انسان است. فساد در طبیعت انسان نیست، بلکه انحرافی از طبیعت اوست. «انفعالات طبیعی ما بسیار اندکند؛ آنها ابزارهای آزادی ما و متوجه حفظ ذات مایند. همهٔ انفعالاتی که بر ما چیره می‌شوند و ما را به انهدام می‌کشانند از جای دیگر سرچشمه می‌گیرند؛ طبیعت آنها را به ما نمی‌دهد؛ ما به رغم طبیعت آنها را به خود می‌پذیریم[۹۶].» مثلا ظهور تمدن خواستها و نیازهای انسان را افزایش داده است، و این پیدایش خودخواهی و «انفعالات زشت و تنفرانگیز» را در پی داشته است. از این رو، می‌توان دریافت که چرا روسو این همه اصرار دارد که بگوید ساده‌دلان، یعنی آنهایی که به طبیعت از همه نزدیکترند و احساسات و انفعالاتشان بر اثر تمدنی ساختگی از همه کمتر فاسد شده است، بیش از همه آمادهٔ پذیرش ندای وجدانند. «ای تقوی! ای علم والای اذهان ساده، آیا برای شناختن تو، به چنین صناعات و تدارکاتی نیاز است؟ مگر اصول تو در هر دلی منقوش نیست؟ آیا برای پی بردن به قوانین تو، به چیزی بیش از مراقبهٔ نفس و شنیدن ندای وجدان، وقتی که انفعالات همه خاموشند، نیاز داریم؟ این است آن فلسفهٔ حقیقی که ما باید یاد بگیریم که به آن اکتفا کنیم[۹۷].» روسو از زبان کشیش ساووایی[۹۸] تأیید می‌کند که «بنابراین در عمق دل ما اصل نظری عدالت و تقوایی هست که ما، به رغم دستورالعملهایمان، به یاری آن، حکم به خوب یا بد بودن اعمال خود یا اعمال دیگران می‌کنیم؛ و این اصل است که من آن را وجدان می‌نامم[۹۹].» «وجود داشتن یعنی احساس کردن؛ احساس ما بی‌گمان مقدم بر عقل ماست، و پیش از آنکه تصوراتی داشته باشیم احساسهایی داشته‌ایم... شناخت خیر دوست داشتن آن نیست: شناختن آن فطری انسان نیست، ولی همین که عقل انسان آن را به او شناساند، وجدانش او را به دوست داشتن آن سوق می‌دهد. این احساس است که فطری است[۱۰۰].» بنابراین، هر چند روسو انکار نمی‌کند، بلکه تأیید می‌کند، که عقل و تفکر نقشی در بسط اخلاقیات دارند، با این همه بر احساس تأکید می‌کند. «آنچه من احساس می‌کنم که درست است درست است و آنچه احساس می‌کنم که نادرست است نادرست است... ما فقط وقتی به دقایق استدلال متوسل می‌شویم که به جدال با وجدان می‌پردازیم[۱۰۱].» این سخنان هر چند در دهان کشیش ساووایی ساده‌دل نهاده شده است، با این همه مبین عنصری واقعی در اندیشهٔ روسو است.

---

95. *Ibid.*, p. 215. 96. *Ibid*, p. 173. 97. *Discourse on the Origin of Inequality*, pp. 153- 4.
98. Savoyard 99. *Émile*, IV, p. 252. 100. *Ibid*,. 253. 101. *Ibid.*, p. 249.

کلمهٔ «احساس» که در قول منقول اخیر به کار رفته است، البته بیشتر به معنی ادراک بی‌واسطه یا شهود است تا به معنی احساس به مفهومی که ترحم را احساس می‌نامیم. این کلمه، وقتی که کشیش ساووایی آن را در باب تصدیق وجود خدا به کار می‌برد، کم و بیش به همین معنی است. جهان منظومهٔ آراسته‌ای از وجودهای مرتبط با یکدیگر است، و این حقیقت نشانهٔ وجود علم الهی است. «به ندای احساس درونی گوش کنیم؛ کدام ذهن سالمی می‌تواند بداهت آن را انکار کند؟[۱۰۲]» «بنابراین، من عقیده دارم که جهان را ارادهٔ توانا و عاقلی اداره می‌کند؛ من این را می‌بینم یا بهتر بگویم آن راحس می‌کنم، و دانستن این معنی برای من مهم است[۱۰۳].» «من خدا را همه‌جا در آثار صنعش می‌بینم؛ من او را در درون خود حس می‌کنم[۱۰۴].» همچنین می‌دانم که من موجودی به خود فعّالم. «بیهوده بر سر این موضوع با من جدال می‌کنید؛ من این را حس می‌کنم، و این احساسی که با من سخن می‌گوید قویتر از عقلی است که با آن جدال می‌کند[۱۰۵].»

چنانکه دیدیم، اخلاقیات وقتی پدید می‌آید که انسان شروع می‌کند به شناختن نسبتهای خود با همنوعانش. به همین سبب است که روسو می‌گوید: «باید جامعه را در فرد و فرد را در جامعه مطالعه کرد؛ کسانی که می‌خواهند سیاست و اخلاق را جدا از یکدیگر بررسی کنند هرگز نه این را خواهند شناخت و نه آن را[۱۰۶].» اگر شخص فقط با *قرارداد اجتماعی* آشنایی داشته باشد، ممکن است این سخن را چنین تفسیر کند که تمایزات اخلاقی تنها به وسیلهٔ ارادهٔ کلی مبیّن در قوانین وضعی برقرار می‌شود. ولی باید بخش نخست این سخن را که می‌گوید جامعه باید در فرد مطالعه شود در نظر داشت. آنچه تاکنون گفتیم نشان می‌دهد که در نظر روسو طبیعت خود ارادهٔ ما را به سوی خیر برای انسان هدایت می‌کند. ولی ما هیچ تصور فطریی از این خیر نداریم. از این رو ممکن است تصورات نادرستی از آن در ذهن به وجود آوریم. بنابراین هیچ تضمینی نیست که آنچه شهروندان، حتی وقتی که در مجمعی گرد هم می‌آیند، می‌پندارند در جهت مصالح عمومی است واقعاً در جهت مصالح عمومی باشد. درعین حال، در کنه هر تصور نادرست و انفعال نفسانی مسخ شده‌ای هدایت کلی و طبیعی ارادهٔ خیر وجود دارد. از این رو، وظیفهٔ قانونگذار آن است که این اراده را دریابد و بر وفق آن وضع قوانین کند. به همین سبب است که روسو در *قرارداد اجتماعی* می‌گوید: «ارادهٔ کلی همواره درست و متوجه مصلحت عمومی است؛ ولی نباید از این چنین نتیجه گرفت که رایزنیهای مردم نیز همواره درست است. ما همیشه خیر خود را می‌خواهیم، ولی همیشه آن را تشخیص نمی‌دهیم. هرگز نمی‌توان مردم را فاسد کرد، ولی می‌توان آنها را فریفت، و تنها در چنین صورتی است که به نظر می‌آید چیزی را می‌خواهند که برایشان بد است[۱۰۷].»

---

102. *Ibid.*, p. 237. 103. *Ibid.*, 239. 104. *Ibid.* 105. *Ibid.*, p. 242. 106. *Ibid.*, p. 197.
107. *Social Contract,* II, 3.p. 25.

من نمی‌خواهم این اندیشه را القا کنم که این جنبه از نظریّهٔ ارادهٔ کلی روسو، یعنی نظریه‌ای که بسیار متأثر از نظریّهٔ سنتی قانون طبیعی است، از لحاظ تطور تاریخی نظریّهٔ سیاسی، از جنبه‌های دیگر آن پرمعنی‌تر است. البته دربارهٔ جنبه‌های دیگر آن درفصل بعد سخن خواهیم گفت. ولی اگر رابطهٔ میان مفهوم ارادهٔ کلی خطاناپذیر و نظریّهٔ اخلاقی روسو را، آن گونه که در دیگر آثار او مورد بحث قرار گرفته است، در نظر بگیریم، آن گاه آسانتر می‌توانیم دریابیم که چرا او این مفهوم را پیش از مفاهیم دیگر عنوان کرده است.

ستایش روسو از شهود و احساس باطنی[108] مبین بیزاری او از مذهب بیحاصل اصالت عقل بود که بیش و کم در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم رواج داشت. علاوه بر آن، این ستایش تکان شدیدی هم به این بیزاری داد. دربارهٔ اعلان ایمان[109] کشیش ساووایی که اعتقاد به خدا و جاودانگی را بیشتر بر احساس بنا می‌نهاد تا بر تعقل محض، باید گفت که این معنی تأثیر فراوانی در روبسپیر[110] و پیروان او به جای گذاشت. ولی در نهایت امر، خداشناسی مبتنی بر احساس روسو شاید بیشتر به سود احیای مسیحیت کارگر افتاد تا به زیان آن.

108. sentiment intérieur. 109. profession of faith 110. Robespierre

فصل ۴

روسو
(۲)

۱. قرارداد اجتماعی

روسو، در *قرارداد اجتماعی* نخستین مسئله‌ای را که باید مورد بررسی قرار داد با این عبارت بیان می کند: «انسان آزاد زاده شده است، و همه‌جا در زنجیر است. شخص خود را خواجهٔ دیگران می‌پندارد، و با این همه از آنها برده‌تر است. چگونه این تغییر پدید آمده است؟ من نمی‌دانم. چه چیز ممکن است آن را مشروع کرده باشد؟ گمان می کنم که بتوانم به این سؤال پاسخ بدهم[1]». روسو که فرض وجود یك حالت طبیعی را که در آن انسانها آزاد بوده‌اند مسلم گرفته بود، ناگزیر بود که یکی از این دوراه را در پیش گیرد: یا نظم اجتماعی[2] را که در آن دیگر آزادی اولیهٔ انسان وجود ندارد محکوم کند و بگوید که انسانها باید بندهایشان را هرچه زودتر بگسلانند، یا آن را به نحوی توجیه کند. راه اول را مردود می‌دانست، زیرا «نظم اجتماعی حق مقدسی است که بنیاد همهٔ حقهای دیگر است[3]». لذا روسو ناگزیر شد ثابت کند که نظم اجتماعی موجّه و مشروع است.

روسو برای حل مسئلهٔ خود متوسل به نظریّهٔ قراردادیی می شود که ما قبلا آن را در اشکال مختلف در فلسفه‌های هابز و لاك دیدیم. او حاضر نیست نظم اجتماعی را بر زور بنا نهد؛ زیرا زور ایجاد حق نمی کند. «زور توانایی جسمانی است؛ من نمی فهمم چه آثار اخلاقیی می تواند بر آن مترتّب باشد. تسلیم شدن به زور عملی است از روی ضرورت، نه از روی اراده؛ حداکثر عملی است از روی احتیاط. به چه جهت می تواند وظیفه باشد؟»[4] اگر شهروندان موظف به اطاعت باشند این وظیفهٔ اطاعت نباید صرفاً مبتنی بر احراز قدرت از طرف شخص یا اشخاص مورد اطاعت باشد. در عین حال هیچ حق طبیعی وضع قوانین برای جامعه وجود ندارد. زیرا جامعه و حالت طبیعت یا حالت طبیعی متمایز از یکدیگرند. بنابراین، نظم اجتماعی برای اینکه مشروع و موجه باشد باید بر توافق یا قرارداد مبتنی باشد.

---

1. *Social Contract*, 1, 3, p. 5. 2. social order 3. *Ibid.* 4. *Ibid.*, I, 3.p.8.

روسو این فرض را پیش می کشد که انسانها به مرحله‌ای رسیده اند که موانع مضر به حفظ و حراست آنها در حالت طبیعی بیش از نیروهایی است که هرکس می تواند برای حفظ خود در این حالت به کار برد. بنابراین، آنها باید با یکدیگر متحد شوند و اجتماع تشکیل دهند. ولی مسئله تنها این نیست که بتوان شکلی از اجتماع یافت که در آن شخصیت و اموال یك یك اعضا محفوظ بماند، بلکه این نیز هست که بتوان اجتماعی یافت که در آن هر عضو همچنان تنها از خود اطاعت کند و همان قدر آزاد باشد که قبلا بود. «این است مسئلهٔ اساسیی که *قرارداد اجتماعی* حل آن را ارائه می‌دهد.»[5]

عصارهٔ میثاق یا قرارداد اجتماعی را می‌توان چنین بیان کرد: «ما، هر یك، شخص و همهٔ نیروی خود را بالاشتراك تحت هدایت عالیهٔ ارادهٔ کلی می گذاریم، و در پیکر [اجتماعیی] که تشکیل می‌دهیم، هر عضو، جزءِ تجزیه‌ناپذیری از کل را دریافت می کنیم.»[6] این عمل تشکیل اجتماع بی‌درنگ یك هیئت اخلاقی جمعی یا یك شخصیت مدنی یا جمهوری یا هیئت اجتماعیه به وجود می آورد. وقتی که منفعل است نام کشور[7] به خود می گیرد و وقتی که فعال است نام حاکم یا صاحب حاکمیت[8]، و چون با همگنان خود مقایسه شود نام قدرت[9]. اعضای آن جمعاً ملت[10] نامیده می شوند، و فرد فرد آنها را به اعتبار آنکه در قدرت حاکمه شریکند شهروند[11] و به اعتبار آنکه مطیع قوانین کشورند تابع[12] می نامند.

این نظریهٔ قرارداد اجتماعی آشکارا با نظریهٔ هابز متفاوت است. بر طبق نظریهٔ هابز افراد قبول می کنند که حقوق خود را به حاکمی تفویض کنند که بیرون از قرارداد است نه طرف قرارداد. بنابراین، حکومت با همان توافقی برقرار می شود که جامعهٔ منظم را به وجود می آورد: درحقیقت وجود هیئت اجتماعیه عملاً تابع رابطهٔ آن با حاکم است، که ممکن است در واقع یك مجمع باشد نه یك فرد، ولی این حاکم غیر از طرفین قرارداد است. اما در نظریهٔ روسو، قرارداد اصلی حاکمی به وجود می آورد که با طرفین قرارداد، البته در صورتی که به طور جمعی در نظر گرفته شوند، یکی است؛ در این نظریه به هیچ وجه چیزی دربارهٔ حکومت گفته نمی شود. به عقیدهٔ روسو، حکومت صرفاً یك قدرت اجرایی است و در قدرت تابع مجمع حاکم یا هیئت اجتماعیه است. مسئلهٔ هابز این بود که چگونه اجتماع را به هم پیوند دهد. با توجه به نظریهٔ او دربارهٔ انسان و حالت طبیعی، او با این وظیفه روبه‌رو بود که چگونه نیروی مؤثری بیابد که بتواند با نیروهای مرکز گریز موجود در طبیعت انسان مقابله کند. یا بهتر بگوییم، او با این مسئله روبه‌رو بود که چگونه داروی مؤثری بیابد که بتواند بزرگترین درد جامعه یعنی جنگ

---

5. *Ibid.*, I, 6, p. 14.
6. *Ibid.*, p. 15.
7. State (به فرانسه État)
8. Sovereign (به فرانسه Souverain)
9. Power (به فرانسه Puissance)
10. people (به فرانسه peuple)
11. citizen (به فرانسه citoyen)
12. subject (به فرانسه sujet)

داخلی را درمان کند. او راه حل مسئله را در حکومت تمرکز یافته، یعنی در نظریهٔ حاکمیتی جستجو می کرد که قبل از هر چیز بر تعیین موضع حکومت تأکید داشت. و چون فرضیهٔ حالت طبیعت را قبول داشت، ناگزیر بود که این تأکید بر حکومت زا در تفسیر خود بر قرارداد، که واسطهٔ انتقال از حالت طبیعت به حالت جامعهٔ منظم بود، بگنجاند. ولی مسئلهٔ روسو مسئلهٔ دیگری بود. با توجه به اصرار او بر آزادی، و نیز با توجه به علاقهٔ او به نشان دادن اینکه تغییر از حالت طبیعت به حالت جامعهٔ منظم به معنی انتقال از بردگی به آزادی محض تأمین امنیت نیست، او وظیفهٔ خود می دانست ثابت کند که آزادیی که انسان در جامعه به دست می آورد بسیار والاتر از آزادیی است که در حالت طبیعت از آن برخوردار بود. بنابراین، نباید انتظار داشت که او در تفسیر خود بر قرارداد اجتماعی بر مسئلهٔ حکومت تأکید کند یا بر این معنی تأکید کند که مشارکان قرارداد حقوق خود را به حاکمی تفویض می کنند که خود بیرون از قرارداد است. به عکس، می بینیم که او بر موافقت متقابل میان مشارکان قرارداد تأکید دارد. این موافقت متقابل وجود اخلاقی تازه‌ای پدید می آورد که هر کس در آن بهتر می تواند کمال خود را تحقق بخشد تا در حالت طبیعت.

این سخن آشکارا به معنی تغییر محسوس نگرش و لحن میان دو *گفتار* نخستین و *قرارداد اجتماعی* است. درست است که ما، چنانکه در فصل اخیر خاطرنشان کردیم، می توانیم در *گفتار در نابرابری* نشانه‌هایی از بلوغ نظریهٔ سیاسی روسو را مشاهده کنیم. ولی از *گفتار* اول بدون شك این معنی حاصل می شود که روسو جامعهٔ سیاسی را یك شر می داند، در حالی که در *قرارداد اجتماعی* می بینیم که ماهیت حقیقی انسان در نظم اجتماعی تحقق می یابد. او «از یك حیوان بُله و کند ذهن... به صورت یك موجود هوشمند و یك انسان درمی آید».[13] در حقیقت، تناقضی میان *گفتار* اول و *قرارداد اجتماعی* وجود ندارد. در *گفتار* اول، روسو از مفاسد جامعهٔ متمدن آن گونه که فی الواقع، مخصوصاً در فرانسه، وجود داشته سخن می گوید، در حالی که در *قرارداد اجتماعی* بیشتر دربارهٔ جامعهٔ سیاسی، آن گونه که باید باشد، بحث می کند. حتی در این اثر اخیر هم، در عین ستایش از فوایدی که انسان از قرارداد اجتماعی به دست می آورد، خاطرنشان می کند که «استفادهٔ نادرست از این شرایط جدید غالباً او را از مرتبه‌ای که آن را ترك کرده است فروتر می آورد[14]». با این همه انکار نمی توان کرد که تغییر تأکید و لحن قابل ملاحظه‌ای در این کتاب، دیده می شود. و همین معنی در مورد رابطهٔ *قرارداد اجتماعی* و *گفتار در نابرابری* نیز صادق است. استنباطی که از این اثر اخیر می توان کرد این است که انسان، که طبیعةً خوب است، در طی یك جریان تکاملی تدریجی به تصورات اخلاقی و سجایای اخلاقی، به معنی دقیق کلمه، دست می یابد. در این جریان تکاملی، جامعهٔ مدنی که هنوز پیوندهای اجتماعی نااستواری دارد، مقدم بر جامعهٔ سیاسی منظم تشکیل می شود. ولی، روسو،

13. *Ibid.*, I, 8, p. 19.　　14. *Ibid.*

در *قرارداد اجتماعی* چنان سخن می گوید که گویی انسان به محض تشکل جامعهٔ سیاسی از حالت غیراخلاقی به حالت اخلاقی انتقال می یابد. «انتقال از حالت طبیعت به حالت مدنی تغییر بسیار قابل ملاحظه‌ای در انسان پدید می آورد، به این معنی که عدالت را جانشین غریزه در رفتار او می کند و به اعمال او خصلت اخلاقیی می بخشد که قبلا فاقد آن بوده است[۱۵].» کشور سرچشمهٔ عدالت و مبدأ اساسی حقوق می شود. در اینجا هم شاید هیچ تناقض واقعیی در کار نباشد. قرارداد اجتماعی در هر حال، به قول هیوم، تخیل فلسفید بیش نیست یا می توان گفت که روسو میان انسان حاضر در جامعه و انسان منتزع از جامعه بیشتر تمایزی فرضی و منطقی قائل شده است تا تمایزی تاریخی. انسان، اگر او را صرفاً مجزا و منفرد از جامعه تصور کنیم، در عین اینکه فی نفسه نه فاسد است و نه بد، یك موجود اخلاقی به معنی اخص کلمه نیست، تنها در جامعه است که حیات فکری و اخلاقی او نشو و نما می یابد. و این جوهر سخنی است که روسو در *گفتار در نابرابری* می گوید. در عین حال تغییر لحنی هم در کار است. هر چند علت این تغییر لحن را می توان عمدة در تفاوت مقصود دانست. مقصود روسو در *گفتار* نشان دادن منشأ نابرابری بود، و او، به قول خودش، منشأ «نابرابری اخلاقی یا سیاسی» را در تأسیس جامعه می‌داند. چنانکه از عنوان این *گفتار* هم برمی آید، تأکید بر نابرابری است. در حالی که وجههٔ نظر روسو در *قرارداد اجتماعی* منافعی است که انسان از تأسیس جامعه به دست می آورد، از قبیل برخورداری او از آزادی مدنی و اخلاقی به جای آزادی «طبیعی». ولی هر چند این تغییر لحن را می‌توان معلول تفاوت مقصود دانست، با این همه وجود آن را نمی‌توان انکار کرد. در قرارداد اجتماعی جنبهٔ تازه و مهمتری از نظریّهٔ سیاسی روسو نمایانده شده است.

بنابراین، می بینیم که تا چه حد کلمات آغاز فصل نخست *قرارداد اجتماعی*، اگر آنها را بیان وافی به مقصود موضع روسو بدانیم، گمراه کننده است. «انسان آزاد زاده شده است، و با این همه، همه جا در زنجیر است.» این کلمات مسئله‌ای را به زیّ عبارت در می آورد، نه راه‌حلی را. راه‌حل آن را باید در اندیشهٔ تبدیل آزادی طبیعی به آزادی مدنی و اخلاقی جستجو کرد. «آنچه انسان بر اثر قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد آزادی طبیعی او و حق نامحدود به هر چیزی است که در راه تحصیل آن می کوشد و موفق به تحصیل آن می شود؛ آنچه به دست می آورد آزادی مدنی و حق مالکیت چیزهایی است که دارد[۱۶].» آزادی طبیعی را فقط ناتوانی فرد محدود می کند، ولی آزادی مدنی را ارادهٔ کلی محدود می کند که ارادهٔ حقیقی هر عضو جامعه با آن یکی است. صرف تملك حاصل زور یا حق اولویّت تصرّف است، حال آنکه مالکیت مبتنی بر حق واقعی، یعنی حقی است که کشور اعطا می کند. «علاوه بر این، می توان بر آنچه انسان در حالت مدنی به دست می آورد آزادی اخلاقی را نیز افزود که تنها چیزی است که او را مختار نفس

15. *Social Contract*, I, 8, p. 18.

16. *Ibid*. p. 19.-

خویش می کند. زیرا انگیزش شهوت خود بردگی است و حال آنکه پیروی از قانونی که ما خود برای خود وضع می کنیم آزادی است[۱۷].» در بعضی از اشکال جامعه، مثلا در دیکتاتوریهای مستبدانه و بلهوسانه، آدمیان در حقیقت تا مرتبهٔ بردگی تنزل می کنند و ممکن است در حالتی بدتر از حالت طبیعت به سر برند. ولی این اتفاقی است، به این معنی که چنین وضعی ناشی از جوهر کشور نیست. اگر کشور را در جوهر آن در نظر بگیریم، باید بگوییم که تأسیس آن خیری است بیحساب برای انسان.

روسو با پذیرفتن نظریهٔ قرارداد اجتماعی، البته با همان دشواریی روبه‌رو می شود که لاك با آن روبه‌رو شد. آیا باید گفت که طرفهای اولیّهٔ قرارداد نه تنها خود بلکه اولاد و احفاد خود را نیز متعهد کرده‌اند. «هیچ نوع قانون بنیادیی نیست و نمی تواند باشد که برای مردم الزام‌آور باشد، حتی خود قرارداد اجتماعی[۱۸].» همچنین، «هیچ قانون بنیادیی، حتی قرارداد اجتماعی، نیست که نتوان آن را لغو کرد؛ زیرا اگر همهٔ شهروندان گردهم آیند و به اتفاق این قرارداد را بشکنند، هیچ شکی نمی توان داشت که این قرارداد با مشروعیت تمام شکسته شده است[۱۹]». روسو در مورد افراد، وقتی که هریك به تنهایی در نظر گرفته شوند، به رأی گروتیوس[۲۰] اشاره می کند که گفته است هرکس می تواند از عضویت کشور خود کناره بگیرد و با ترك کشور آزادی طبیعی خود را بازپس بگیرد، و ظاهراً از این رأی پشتیبانی می کند، چه بر آن چنین می افزاید که «بی‌معنی است اگر همهٔ شهروندان به اتفاق نتوانند کاری را که هرکس به تنهایی می تواند انجام دهد انجام دهند[۲۱]». (روسو در پانوشت اضافه می کند که فرار از کشور به قصد شانه‌خالی کردن از زیر بار تعهدات خود به هنگامی که کشور به ما نیاز دارد جرم و مستحق مجازات است.) احتمالا منظور او این بود که چون قرارداد اجتماعی موجود اخلاقی تازه‌ای به وجود می آورد، این موجود، به رغم آنکه بعضی از اعضا می میرند و اعضای تازه‌ای به دنیا می آیند، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، مگر آنکه همهٔ اعضا در یکی از مجمعهای ادواری خود قرارداد را لغو کنند. عضویت در کشور اثری در امر ادامهٔ حیات آن، به عنوان یك موجود اخلاقی، ندارد.

۲. حاکمیت و ارادهٔ کلی و آزادی

گفتیم که، بنابر عقیدهٔ روسو، شخصیت عمومیی که به یمن اتحاد افراد از طریق قرارداد اجتماعی تشکیل می شود، اگر از جنبهٔ فعال آن به آن بنگریم، حاکم یا صاحب حاکمیت نامیده می شود. این سخن در حقیقت به این معنی است که حاکم عبارت است از کل هیئت مردمان به عنوان قانونگذار و به عنوان منشأ قانون. و اما قانون ترجمان اراده است. بنابراین، روسو

---

17. *Ibid.*, I, 8, p. 19. 18. *Ibid.*, I, 7, p. 17. 19. *Ibid.*, III, 18, p. 89. 20. Grotius
21. *Ibid.*

می تواند بگوید که حاکمیت «چیزی جز اجرای ارادهٔ کلی نیست[22].» هر شهروندی دو صفت دارد. به عنوان عضوی از موجود اخلاقی که منشأ قانون است عضوی از اعضای حاکمیت است، و از آن جهت که تحت فرمان قانون و ملزم به اطاعت از آن است، تابع است. البته فرد صاحب ارادهٔ جزئی است، و این ارادهٔ جزئی ممکن است مغایر ارادهٔ کلی باشد. ولی وظیفهٔ مدنی او حکم می کند که ارادهٔ جزئی خود را با ارادهٔ کلی حاکمیت که خود عضوی از آن است وفق دهد.

روسو بر این نکته تأکید می کند که حاکمیت غیرقابل انتقال است. زیرا حاکمیت عبارت است از اجرای ارادهٔ کلی، و این اراده قابل انتقال نیست. قدرت را می توان انتقال داد، ولی اراده را نمی توان. به همین سبب است که روسو در جای دیگر تأکید می کند که مردم نمی توانند نماینده[23] به معنی تام و تمام این کلمه انتخاب کنند؛ آنها فقط می توانند وکیل[24] انتخاب کنند. «حاکمیت، به همان دلیل که غیرقابل انتقال است، نمی تواند دارای نماینده باشد؛ حاکمیت اساساً عبارت است از ارادهٔ کلی، و اراده نمایندگی‌پذیر نیست. یا خودش است یا غیر خود؛ چیزی بینابین این دو وجود ندارد. بنابراین، وکلای مردم نمایندگان مردم نیستند و نمی توانند باشند: آنها صرفاً فرستادگان[25] مردمند که نمی توانند هیچ تصمیم قطعیی بگیرند. هر قانونی که مردم شخصاً آن را تصویب نکنند باطل و بی اعتبار است...[26]» (روسو چنین نتیجه می گیرد که مردم انگلیس فقط در طی انتخاب اعضای مجلس شوری آزادند، و همینکه آنها انتخاب شدند، دوباره به بردگی خود بازمی گردند.)

به همین دلیل حاکمیت تجزیه‌ناپذیر است. زیرا اراده‌ای که اِعمال آن حاکمیت نامیده می شود ارادهٔ کلی است، و این ارادهٔ کلی نمی تواند تجزیه شود. اگر آن را تجزیه کنید، آن گاه فقط اراده‌های جزئیی خواهید داشت، و لذا دیگر هیچ حاکمیتی در میان نخواهد بود، ما نمی توانیم حاکمیت را به قوای مختلف، از قبیل قوای قضائیه و مجریه تجزیه کنیم. قوهٔ مجریه یا حکومت نه حاکمیت است و نه جزئی از آن: کار آن ادارهٔ قانون است و چیزی جز ابزاری در دست حاکمیت نیست. بنابراین، در نظر روسو، حاکم قانونگذار است، و قانونگذار مردمند. در یك کشور مفروض، حاکم اسمی ممکن است شخص یا اشخاصی سوای مردم باشد؛ ولی حاکم حقیقی همواره مردمند. نیازی به گفتن نیست که مراد روسو از «مردم» طبقه‌ای از کشور، متمایز از طبقه یا طبقات دیگر نیست؛ مراد او کل هیئت شهروندان است. همچنین باید توجه کنیم که او کلمهٔ «قانونگذار» را به معنی فنّیی خاص خود به کار می برد، به معنی کسی که تدوین قانون می کند، همان گونه که می گویند لوکورگوس[27] برای اسپارت تدوین قانون کرده است. ولی،

---

22. *Ibid.*, II, 1, p. 22.

23. representation (représentant :به فرانسه)

24. deputy (député به فرانسه)

25. commissaires

26. *Ibid.*, III, 15, p. 83.

27. Lycurgus

البته، قانونگذار به این معنی دارای قوهٔ حاکمه نیست. کار او مشورتی یا توضیحی است، به این معنی که او وظیفه دارد که مردم صاحب حاکمیت را روشن کند تا آنها بتوانند با تصوری روشن عمل کنند، تصوری روشن از اینکه چه چیز در حال حاضر واقعاً موافق خیر و صلاح عمومی است.

بنابراین، گفته می شود که حاکمیت اِعمال ارادهٔ کلی است؛ و قدرت حاکمه مردمند، که این اراده به آنها تعلق دارد. ولی مراد از ارادهٔ کلی چیست؟

البته گرایش طبیعی ما این است که لفظ «ارادهٔ کلی» را مربوط به فاعل یا مُدرِك[۲۸] صاحب اراده، یعنی مردم بدانیم که حق حاکمیت و قانونگذاری از آنِ آنهاست. دراین صورت ممکن است به آسانی به آنجا کشیده شویم که تصور کنیم ارادهٔ کلی را می توان با نیات و مقاصدی که به صورت تصمیم اکثریت آراءِ مجلس شوری ابراز می شود یکی دانست. و اگر سخن روسو را به این معنی تفسیر کنیم، آن گاه احتمالا به این نتیجه خواهیم رسید که توصیف او دایر بر اینکه ارادهٔ کلی خطاناپذیر و همواره متوجه مصالح عمومی است درعین حال هم منافی عقل است و هم زیان آور. منافی عقل است، زیرا هیچ تضمینی نیست که قانون مصوب مجلس شوری واقعاً به مصلحت عمومی باشد؛ زیان آور است زیرا مشوق خودکامگی و عدم تساهل است. ولی باید گفت که تفسیری که چنین نتایجی بر آن مبتنی است نادرست است و در هر حال پایهٔ تأکید را بر فرض غلطی می نهد.

قبل از هر چیز باید تمایز مشهوری را که روسو بین ارادهٔ کلی[۲۹] و ارادهٔ همگان[۳۰] قائل شده است در مدنظر داشته باشیم. «غالباً اختلاف بسیاری میان ارادهٔ همگان و ارادهٔ کلی وجود دارد؛ ارادهٔ کلی تنها نفع عمومی را در نظر می گیرد، در حالی که آن دیگری به نفع فردی نظر دارد، و چیزی جز حاصل جمع اراده‌های جزئی نیست[۳۱].» در حقیقت ارادهٔ کلی به این معنی کلی است که ارادهٔ یك فاعل کلی یا یك مُدرِك کلی، یعنی مردم صاحب حاکمیت است؛ ولی روسو تأکید را بر کلیت، موضوع یا مُدرَك[۳۲]، یعنی نفع یا خیر یا مصلحت عمومی می گذارد. و این ارادهٔ کلی را نمی توان به آسانی با حاصل جمع اراده‌های جزئی که به صورت اکثریت یا حتی اتفاق آرا ابراز می شود یکی دانست. زیرا نتیجهٔ آرا ممکن است مبین تصور نادرستی از آنچه متضمن و مقتضی خیر عمومی است باشد. و می توان تصور کرد که قانونی که به عنوان نتیجهٔ یك رأی گیری وضع می شود مغایر مصلحت عمومی باشد. «مردم خود همواره خیر می خواهند، ولی خود همواره آن را تشخیص نمی‌دهند. ارادهٔ کلی همواره درست است، ولی قضاوتی که آن را هدایت می کند همواره روشن نیست... مردم خیری را که تشخیص نمی دهند می خواهند[۳۳].» این امر است که «قانونگذار را ضروری می سازد»[۳۴]، قانونگذار به معنایی که در بالا شرح دادیم.

---

28. subject 29. volonté générale 30. volonté de tous 31. *Ibid.*, II, 3, p. 25.
32. object 33. *Ibid.*, II, 6, p. 34. 34. *Ibid.*

بنابراین، «ارادهٔ همگان» خطاناپذیر نیست؛ فقط ارادهٔ کلی است که خطاناپذیر و همیشه درست است. معنی این سخن آن است که ارادهٔ کلی همواره متوجه خیر عمومی است. به تصور من، روشن است که روسو مفهوم نیکی طبیعی انسان را به موجود اخلاقی تازه‌ای که از طریق قرارداد اجتماعی به وجود می آید توسع داده است. فرد که اساساً در فرمان حب ذات است (یادآوری می کنیم که نباید آن را با خودخواهی به معنی اخلاقاً ناپسند آن یکی دانست) بالطبع در جستجوی خیر خویش است، هر چند از این سخن لزوماً چنین برنمی آید که او تصور روشنی از ماهیت حقیقی این خیر دارد. همچنین شخصیت عمومی نیز که قرارداد اجتماعی آن را به وجود می آورد در جستجوی خیر خود یعنی خیر عمومی است. ولی عامهٔ مردم همیشه نمی‌دانند خیر حقیقیشان در چیست. از این رو نیاز به روشنگری دارند تا ارادهٔ کلی به تمام معنی جلوه بنماید.

فرض کنیم که، مِنْ باب استدلال، کشور موجودی اخلاقی باشد که می تواند اراده کند. اگر بگوییم که اراده‌اش، یعنی ارادهٔ کلی، همواره درست است، و اگر میان این اراده و ارادهٔ همگان، به عنوان حاصل جمع اراده‌های جزئی، فرق قائل شویم، آن گاه این سخن که ارادهٔ کلی خطاناپذیر است لزوما ما را بر آن نمی‌دارد که بگوییم هر قانونی که در مجمع ملی وضع می شود ضرورةً قانونی است که در شرایط معین بیش از هر قانون دیگر متوجه مصلحت عمومی است. به این ترتیب، بازهم جای انتقادِ احتمالا موجه باقی است. بعلاوه، بیم آن می رود که سخن ما به صورت تکرر معلوم درآید. چه اگر بگوییم که ارادهٔ کلی همواره درست است و اگر مرادما ازاین سخن آن باشد که ارادهٔ کلی همواره متوجه خیر عمومی است، و ارادهٔ کلی را هم یك موضوع یا مُدرَك کلی[35] تعریف کنیم، آن گاه این سؤال پیش می آید که آیا با این سخن چیزی جز این می گوییم که ارادهٔ متوجه خیر عمومی ارادهٔ متوجه خیرعمومی است؟ بنابراین، می توان چنین پنداشت که روسو از ستایش خوشباورانهٔ تصمیمات مربوط به قانونگذاریهای مجامع ملی فقط با تأویل گفتهٔ خود به یك تکرر معلوم بی‌خاصیت نجات می یابد.

پس می توان چنین تفسیر کرد که این بحث محتاج آن است که به روشنی توضیح داده شود که مقصود چیست که می گوییم کشور موجودی اخلاقی است صاحب اراده. اگر این اراده همان ارادهٔ همگان نیست، پس دقیقاً چیست؟ آیا چیزی مافوق اراده‌های جزئی است؟ یا همان اراده‌های جزئی است که منتهی مجموعاً در نظر گرفته شده‌اند و بیشتر از آن جهت به آنها نگریسته شده است که بالطبع متوجه خیرند، نه از آن جهت که خیرهای جزئی متصور در اذهان صاحبانشان آنها را هدایت می کنند. در شق اول، ما با یك مسئلهٔ وجودی، و به عبارت دیگر، با مسئلهٔ شئون وجودی ارادهٔ کلّی قائم به ذات روبه‌روییم. و شق دوم نیز ظاهراً مقتضی آن است که روسو نوعی تجدیدنظر در فردگرایی[36] اولیهٔ خود به جای آورده باشد. زیرا ارادهٔ «الف» متوجه

---

35. universal 36. individualism

خیر «الف» است، و ارادهٔ «ب» متوجه خیر «ب» است. بنابراین، اگر بگوییم که اراده‌های «الف» و «ب» و «ج» و جز اینها مجموعاً ارادهٔ کلی را تشکیل می‌دهند، که متوجه خیر عمومی است، آن گاه به نظر می‌آید که باید بر این عقیده باشیم که انسانها از روی طبع و از بدو خلقت موجوداتی اجتماعی‌اند، و اراده‌هایشان طبیعةً متوجه نه تنها خیر فردی خود، بلکه همچنین متوجه خیر عمومی است، یا متوجه خیرهای فردی است، از آن جهت که خیرهای فردی خود جزئی از خیر عمومی‌اند یا در خیر عمومی مشارك‌اند. گمان می‌کنم که در نفس امر هم چیزی از این قبیل در ته ذهن روسو بوده است. ولی نخست با به دست دادن تصور فردگرایانه‌ای از انسان و سپس با عنوان کردن اندیشهٔ یك شخصیت مدنی اخلاقی تازه که صاحب اراده‌ای از آنِ خود است ماهیت دقیق ارادهٔ کلی و رابطهٔ دقیق آن را با اراده‌های جزئی در پرده‌ای از ابهام رها کرده است. در حقیقت کمتر قرینه‌ای در دست است که نشان دهد او در این مسائل آن تفکر ممتدی را که لازمهٔ آنهاست به خرج داده است. می‌توان در فلسفهٔ سیاسی او خطوط مختلفی از این اندیشه را، که هماهنگ کردن آنها کار دشواری است، بازشناخت. ولی بی گمان درخشانترین خط فکری او نظریّهٔ کشور به عنوان موجودی انداموار[37] صاحب اراده‌ای از آنِ خود است که گرچه تعریف چندانی از آن به دست داده نشده است، ظاهراً به معنی ارادهٔ «حقیقی» هریك از اعضای کشور است. من در اینجا به این مفهوم بازمی‌گردم.

مقصود من آن نیست که در نزد روسو هیچ ارتباطی میان ارادهٔ کلّی و فعالیت قانونگذاری مردم حاکم یا صاحب حق حاکمیت وجود ندارد. گفتن اینکه (چنانکه او می‌گوید) غالباً تفاوت بسیاری میان ارادهٔ همگان و ارادهٔ کلی وجود دارد به معنی گفتن این سخن نیست که این دو هیچ گاه بر یکدیگر منطبق نمی‌شوند. یکی از مسائل روسو به عنوان نظریه‌پرداز سیاسی این بود که، تا آنجا که میسر است، وسایلی پیشنهاد کند که ارادهٔ کلی خطاناپذیر بتواند به یاری آنها، در قانون، انعکاس محسوس بیابد. یکی از راههایی که او پیشنهاد می‌کند، چنانکه گفتیم، استفاده از یك «قانونگذار» خردمند است. راه دیگر عبارت از، حتی‌الامکان، جلوگیری از تشکیل اجتماعات حزبی در درون کشور است. نکته اینجاست که اگر هر شهروندی با استقلال تمام رأی بدهد، تفاوتهای میان آنها، به عقیدهٔ روسو، همدیگر را خنثی می‌کنند، «و ارادهٔ کلی به عنوان حاصل جمع تفاوتها باقی می‌ماند[38]». ولی اگر فرقه‌ها و احزابی تشکیل شوند که هریك ارادهٔ کلی (به مفهوم نسبی کلمه) خاص خود را داشته باشند، تفاوتها اندك شمارتر خواهد شد و در نتیجه حاصل جمع آنها کلیت کمتری خواهد داشت و کمتر نمایندهٔ ارادهٔ کلی خواهد بود. از آن بدتر، وقتی که جمعیت یا حزبی به قدری نیرومند یا پرشمار باشد که اراده‌اش ناگزیر بر اراده‌های دیگر شهروندان غلبه کند، در نتیجه [حاصل جمع تفاوتها] به هیچ وجه نمایندهٔ ارادهٔ کلی کشور نیست، بلکه فقط نمایندهٔ یك ارادهٔ جزئی است (البته جزئی نسبت

37. organic   38. *Ibid.*, II, 3, p. 25.

به ارادهٔ کلی کشور، وگرنه خود نسبت به ارادهٔ اعضای جمعیت یا حزب کلی است). استنتاج روسو این است که «بنابراین، برای اینکه ارادهٔ کلی بتواند خود را بیان کند، باید هیچ جمعیت و حزبی در درون کشور وجود نداشته باشد و هر شهروندی فقط اندیشه‌های خود را بیندیشد[39]».

البته، این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد چرا روسو از کلیسای مسیحی ابراز ناخشنودی می کند. «هرجا که کلیسا به صورت گروه متحدی درمی آید حاکم و قانونگذار کشور خود می شود... در میان نویسندگان مسیحی، هابز فیلسوف تنها کسی است که درد و درمان را خوب شناخته و جرئت کرده است پیشنهاد کند که باید دو سر عقاب را یکی کرد و وحدت سیاسی را همه‌جا بازگرداند.... ولی او باید متوجه شده باشد که روح برتری جویی مسیحیت با نظام فلسفی او وفق نمی‌دهد و کشیش همواره منفعت خود را بر منفعت کشور ترجیح خواهد داد[40].» راست است که روسو، وقتی که در مخالفت با کلیسای مسیحی و موافقت با دین صرفاً مدنی سخن می گوید مستقیماً به بحث دربارهٔ ارادهٔ کلی وراههای تحقق آن نمی پردازد. ولی، با این همه، سخنان او آشکارا به این مطلب مربوط است. زیرا اگر کلیسا خود را یك شبه حاکم قلمداد کند، سلطه‌اش ناگزیر مانع تحقق ارادهٔ کلی حاکم حقیقی، یعنی مردم، خواهد شد.

باید متذکر شد که روسو فرض می کند که اگر شهروندان چنان که باید آگاهی یابند، و اگر جمعیتهای درون کشور منحل شوند (یا درصورتی که این امر ممکن نباشد، عدهٔ آنها به قدری افزایش یابد که منافع و نفوذ متفاوتشان همدیگر را خنثی کنند)، رای اکثریت ناگزیر ارادهٔ کلی را متحقق خواهد ساخت. «اگر مردم از آگاهی کافی برخوردار می شدند و شهروندان به هنگام مشورت هیچ رابطه‌ای با یکدیگر نمی‌داشتند، آن گاه حاصل تفاوتهای کوچك همواره ارادهٔ کلی را منعکس می کرد و تصمیم حاصل از مشورت همواره خوب می بود[41].» همچنین، «فقط يك قانون هست که به موجب طبیعت خود مستلزم رضایت عموم است، و آن قرارداد اجتماعی است... به جز این قرارداد اوّلیّه، رأی اکثریت همواره بقیهٔ افراد را نیز ملزم به اطاعت می کند... بعد از شمارش آراء ارادهٔ کلی استنباط می شود[42].» این با آنچه روسو دربارهٔ تفاوت میان ارادهٔ کلی و ارادهٔ همگان می گوید تناقضی ندارد. زیرا تفاوت به این معنی است که امکان منابع خصوصی، مخصوصاً منافع گروهها و جمعیتها که تعیین کنندهٔ تصمیم ملت در مجلس شوری است، درنظر گرفته می شود. و وقتی که این سوءِاستفاده‌ها به وقوع می پیوندند نتیجهٔ رأی‌گیری نمایندهٔ ارادهٔ کلی نیست. ولی وقتی که از این سوءِاستفاده‌ها جلوگیری شود نتیجه محققاً مبیّن ارادهٔ کلی است.

البته، این سخن به يك معنی کاملا درست است، به این معنی که ارادهٔ اکثریت کلی تر ازارادهٔ اقلیت است. ولی این توضیح واضحات است و همهٔ آنچه روسو در ذهن دارد نیست. زیرا

39. *Ibid.*, p. 26. 40. *Ibid.*, IV, 8, p. 116. 41. *Ibid.*, II, 3, pp. 25-6.
42. *Ibid.*, IV, 2, p. 94.

قانونی که ترجمان ارادهٔ کلی است در نزد او قانونی است که متوجه یا ضامن یا حافظ خیر یا مصلحت عمومی است. بنابراین، اگر از سلطهٔ منافع گروهی جلوگیری شود، ارادهٔ مبیّنِ مجلس شوری بی‌گمان متوجه خیر عمومی می‌شود. خرده‌گیری بر ارادهٔ مبیّنِ مجلس شوری فقط وقتی موجه می‌نماید که سلطهٔ ناروای منافع خصوصی احزاب و گروهها وجود داشته باشد. اگر فرض کنیم که هر شهروندی «اندیشه‌های خود را بیندیشد» و در معرض فشارهای غیرمشروع نباشد، آن گاه، به حکم مقدمات روسو، هیچ موجبی برای انتقاد از ارادهٔ مبیّنِ مجلس شوری باقی نمی‌ماند، حتی اگر این اراده فقط با رأی اکثریت بیان شود. درست است که به اعتقاد او هرچه اهمیت موضوعاتی که باید دربارهٔ آنها تصمیم گرفته شود، بیشتر باشد، اکثریت آراء باید به اتفاق آراء نزدیکتر شود؛ با این همه، این حقیقت همچنان باقی می‌ماند که «ارادهٔ کلی با شمارش آراء شکل می‌گیرد (و) کلیّهٔ خصوصیّات ارادهٔ کلی در آراءِ اکثریت وجود دارد[۴۳]».

بحث روسو دربارهٔ ارادهٔ کلّی پیوند نزدیکی با مسئلهٔ آزادی دارد. چنانکه دیدیم، او می‌کوشید تا انتقال از حالتِ فرضی طبیعت به حالت جامعهٔ سیاسی منظم را توجیه کند. چون عقیده داشت که انسان طبیعتاً آزاد است و آزادی گرانبهاترین چیز است، خود را ناگزیر می‌دید ثابت کند که انسان از طریق قرارداد اجتماعی که پدیدآورندهٔ کشور است نه تنها آزادی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه نوع والاتری از آن را به دست می‌آورد. زیرا «صرف نظر کردن از آزادی به منزلهٔ صرف نظر کردن از انسان بودن است[۴۴]». بنابراین، روسو بر آن بود که با قرارداد اجتماعی آزادی طبیعی به آزادی مدنی تبدیل می‌شود. ولی بدیهی است که مردم در جامعه ناگزیر از اطاعت از قانون‌اند. اگر از قانون اطاعت نکنند، مجازات می‌شوند. و با توجه به این وضع، آیا می‌توان گفت که انسان با تبدیل حالت طبیعت، که در آن او آزاد بود که هرچه توانایی جسمانیش اجازه می‌داد انجام دهد، به حالت جامعهٔ سیاسی، آزادتر از پیش می‌شود، یا لااقل آزادی حقیقی‌تر و کاملتری به دست می‌آورد؟ پاسخی که روسو به این مسئله می‌دهد مشهور است.

نخست اینکه می‌گوید قرارداد اجتماعی باید شامل قبول ضمنی اطاعت از ارادهٔ کلی دانسته شود، و هر کس که سر از این اطاعت باززند، باید او را مجبور به اطاعت کرد. «شهروند به همهٔ قوانین تن درمی‌دهد، از آن جمله قوانینی که به زیان او تصویب می‌شود، حتی قوانینی که، اگر جرئت کند یکی از آنها را نقض کند، او را مجازات می‌کنند[۴۵].»

دوم اینکه ــ و این نکتهٔ برجسته‌ای است ــ ارادهٔ کلی ارادهٔ حقیقی هر انسانی است. و تحقق ارادهٔ کلی تحقق ارادهٔ حقیقی هر شهروندی است. و اما، وقتی که از ارادهٔ خود پیروی می‌کنیم در حکم آن است که آزادانه عمل می‌کنیم. بنابراین، اگر ما را مجبور کنند که ارادهٔ خود را با ارادهٔ کلی وفق دهیم در حکم آن است که ما را مجبور کنند که آزاد باشیم. در حکم آن است

43. *Ibid.* 44. *Ibid.*, I, 4, p. 10. 45. *Ibid.*, IV, 2, p. 93.

که ما را در حالتی قرار دهند که آنچه را «حقیقةً» می‌خواهیم بخواهیم.

در اینجا، ما با تناقضِ مشهور روسو روبه‌روییم. «برای اینکه قرارداد اجتماعی چیزی تهی از معنی نباشد، به طور ضمنی شامل تعهدی است که به تنهایی می‌تواند به تعهدات دیگر قوت ببخشد، و آن این است که هرکس که از فرمانِ ارادهٔ کلی سرپیچی کند، هیئت حاکمه او را به عنف وادار به اطاعت خواهد کرد، ومعنی این سخن چیزی جز این نیست که او را به زور وادار به آزاد بودن خواهند کرد[۴۶].» همچنین، «... ارادهٔ کلی با شمارش آراء حاصل می‌شود. بنابراین، وقتی که عقیده‌ای مخالف عقیدهٔ من پیروز می‌شود، این نشان می‌دهد که من بر خطا بوده‌ام و آنچه من ارادهٔ کلی می‌پنداشتم ارادهٔ کلی نبوده است. اگر عقیدهٔ جزئی من پیروز شده بود، من برخلاف ارادهٔ خود عمل کرده بودم؛ آن وقت بود که آزاد نبودم[۴۷].»

دشوار می‌توان دریافت که چگونه، وقتی که عقیده‌ای مخالف عقیدهٔ من به وسیلهٔ رأی اکثریت پیروز می‌شود، این امر «نشان می‌دهد» که من بر خطا بوده‌ام. روسو فرض می‌کند که چنین است، همین و بس. ولی، حال از این مقوله می‌گذریم و توجه‌ها را به استعمال مبهم کلمهٔ «آزادی» جلب می‌کنیم. هرکس دیگر ممکن بود به این سخن اکتفا کند که بگوید اگر آزادی به این معنی است که هرکس هرچه می‌خواهد و جسماً می‌تواند انجام دهد انجام دهد، عضویت در کشور این آزادی را کاهش می‌دهد، و کاهش آزادی شخص به وسیلهٔ قانون برای سعادت جامعه امری ضروری است، و چون مزایای جامعه بر مضار آن می‌چربد، چنین کاهشی توجیه دیگری جز مفید بودن آن ندارد. تنها مسئلهٔ مهم این است که این کاهش به میزان حداقلی که خیر عمومی اقتضا می‌کند محدود شود. با این همه، این تلقی صرفاً تجربی و فایدتی به مذاق روسو خوش نمی‌آمد. او می‌کوشید تا نشان دهد که کاهش ظاهری آزادی در واقع به هیچ وجه کاهش نیست. اینجاست که او به موضع تناقض‌آمیزی کشانده می‌شود که عبارت است از این عقیده که شخص را می‌توان به زور به آزاد شدن واداشت. و از صرف همین امر که موضع او بی‌درنگ تناقض‌آمیز جلوه می‌کند چنین برمی‌آید که او به کلمهٔ «آزاد» معنایی می‌دهد که هرچه باشد متفاوت با معنی و معانی متعارف آن است. اطلاق این کلمه در مورد شخصی که مثلاً مجبور است که از قانون معینی اطاعت کند به روشنی مطلب کمك نمی‌کند. وقتی که کلمه‌ای بیرون از حیطهٔ معنایی متعارف آن به کار برده شود، این فکر به ذهن می‌آید که زور و اجبار هم زور و اجبار واقعی نیست.

برای بعضی اذهان ممکن است این گونه نقدهای زبانی ملال‌آور و سطحی بنماید. ولی حقیقت این است که این انتقادات اهمیت عملی قابل ملاحظه‌ای دارد. زیرا انتقال اسمها و صفات ستایش‌آمیز به موقعیتهایی بیرون از حیطهٔ معنایی متعارف آنها از حیله‌های معمول مبلغان سیاسی است که می‌کوشند تا این موقعیتها را پسندیده‌تر جلوه دهند. چنانکه لفظ

46. *Ibid.*, I, 7, p. 18. 47. *Ibid.*, IV, 2, p. 94.

«دموکراسی»، احتمالا با صفت «حقیقی» یا «واقعی»، گاهی به وضعی اطلاق می شود که در آن عده‌ای قلیل بر عده‌ای کثیر به ستم و با زور و وحشت حکومت می کنند. همچنین «اجبار» را «واداشتن به آزاد بودن» نامیدن نیز موردی از همین معنی است. بعدها روبسپیر را می بینیم که می گوید ارادهٔ «ژاکوبن ها» ارادهٔ کلی است و حکومت انقلابی را استبداد آزادی می نامد. نقد زبانی می تواند روشنایی را که بدان نیاز بسیار است لازم بر این آبهای گل آلود بیفکند.

البته مقصود از این ملاحظات القاءِ این اندیشه نیست که روسو خود مشوق استبداد یا حکومت جابرانه یا حکومت وحشت بود. تناقض گویی او ناشی از این معنی نبود که بخواهد به مردم بباوراند که سیاه سفید است، بلکه ناشی از دشواری توجیه مشخصهٔ طبیعی زندگی اجتماعی، یعنی محدودیت هوی و هوسهای شخصی به حکم قوانین عام و شامل، در برابر تصویری بود که او از حالت طبیعت به دست داده بود. و هر چند بجاست، ولاغیر، که به خطرهای ملازم استعمال چنین تناقضاتی توجه کنیم، در عین حال این نیز درست است که اکتفا کردن به نقد زبانی از نوع آنچه من به آن اشاره کردم ما را از توجه به اهمیت تاریخی نظریّهٔ ارادهٔ کلی روسو و راههای متفاوتی که می توان آن را بسط داد باز می‌دارد. این شاید یکی از دلایل این معنی است که چرا می گوییم چنین نقدی ممکن است ملال آور و سطحی بنماید. اما ملاحظات بیشتر دربارهٔ نظریّهٔ ارادهٔ روسو را به بخش پایانی این فصل بازمی گذاریم. عجالةً بهتر است به موضوع حکومت بازگردیم.

۳. حکومت

روسو می گوید که هر فعل آزادانه‌ای از تلاقی دو علت پدید می آید. یکی علت اخلاقی است، یعنی اراده‌ای که تعیین کنندهٔ فعل است، و دیگری علت جسمانی، یعنی توانایی جسمانیی که فعل را به اجرا درمی آورد. این هردو علت لازم است. یك شخص افلیج ممکن است اراده کند که بدود؛ ولی چون توانایی جسمانی لازم برای این کار را ندارد، در همان جایی که هست می ماند.

اگر بخواهیم این نوع تمایز را بر هیئت سیاسی منطبق کنیم، باید بین قوهٔ مقننه، یعنی مردم صاحب حق حاکمیت، و قوهٔ مجریه یا حکومت تمایز قائل شویم. اولی ارادهٔ کلی را به صورت قوانین عام و شامل تحقق می بخشد و کاری به افعال جزئی یا اشخاص ندارد، و دومی قانون را اجرا و تنفیذ می کند و بنابراین بسر وکارش با افعال و اشخاص است. «من اِعمال صحیح قوهٔ مجریه را «حکومت[48]» یا ادارهٔ عالی می نامم و فرمانروا[49] یا زمامدار[50] را کسی یا هیئتی می‌دانم که عهده‌دار این اداره است[51]».

---

48. governement (gouvernement) 49. prince 50. magistrate

51. *Ibid.*, III, 1, p. 50.

عملی که بر اساس آن ملت خود را در فرمان یك فرمانروا قرار می‌دهد یك قرارداد نیست: «صرفاً و تنها یك مأموریت است[52]». بنابراین، صاحب حاکمیت می‌تواند قوهٔ مجریه را به دلخواه خود محدود کند یا آن را تغییر دهد یا آن را بازپس بگیرد. در حقیقت، روسو مجالس ادواری مردم صاحب حاکمیت را در نظر دارد که در آن دو سؤال باید جداگانه به رأی گذاشته شود: یکی این سؤال که «آیا مردم صاحب حاکمیت میل دارند که شکل کنونی حکومت حفظ بشود؟» و دیگر این سؤال که «آیا مردم صاحب حاکمیت میل دارند که ادارهٔ حکومت در دست کسانی که فعلاً آن را بر عهده دارند باقی بماند؟[53]» آشکار است که در اینجا روسو به کشورهای کوچکی مانند «کانتون»[54]های سویس نظر دارد که در آنها برای مردم عملا میسر است که به نحو ادواری فراهم آیند. با این همه، این اصل کلی که حکومت صرفاً ابزار یا مأمور مردم صاحب حاکمیت است در مورد همهٔ کشورها صدق می‌کند. البته این سخن که مردم می‌توانند «قوهٔ مجریه را بازپس بگیرند» به این معنی نیست که مردم می‌توانند خود این قوه را اعمال کنند. حتی در مورد یك کانتون کوچك سویس هم ادارهٔ روزمرّهٔ خود را از پیش ببرند. و به موجب اصول روسو، مردم صاحب حاکمیت در همهٔ موارد با قانونگذاری سروکار دارند نه با ادارهٔ امور، بجز در این معنی که اگر آنها از ادارهٔ حکومت موجود ناراضی باشند حق دارند که آن را برکنار کنند و قوهٔ مجریه را به دست حکومت دیگری بسپارند.

بنابر نظریّهٔ روسو، قوهٔ مجریه «شخصیتی خاص و حساسیتی مشترك با اعضای خود و نیرو و اراده‌ای از آنِ خود که متوجه حفظ خویشتن است[55]» دارد. ولی این سخن این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که «کشور به خودی خود وجود دارد، ولی وجود حکومت تنها بسته به وجود حاکمیت است[56]». این تابع بودن حکومت مانع از آن نمی‌شود که حکومت بتواند با صلابت و سرعت کار کند؛ ولی ارادهٔ غالب آن باید، آن گونه که در قانون آمده است، ارادهٔ کلی باشد. اگر روزی ارادهٔ جزئی جداگانه‌ای داشته باشد که فعالتر و تواناتر از ارادهٔ حاکمیت باشد «به قسمی که دو حاکمیت وجود داشته باشد، یکی مشروع و دیگری واقعی، آن روز وحدت اجتماعی از بین خواهد رفت و هیئت سیاسی منحل خواهد شد[57]». روسو هیچ میانه‌ای با فرمانروایان یا حکومتهای خودکامه و جبار نداشت[58]. آنها باید خدمتگزار مردم باشند نه ارباب آنها.

هر چند روسو انواع حکومتها را مورد بحث قرار می‌دهد، با این همه لازم نیست که دربارهٔ این موضوع به درازا سخن بگوییم. زیرا او به نحوی بسیار محسوس امتناع دارد از اینکه

---

52. *Ibid.* 53. *Ibid.*, III, 18, p. 89. 54. canton 55. *Ibid.*, III, 1, p. 53. 56. *Ibid.*
57. *Ibid.*

۵۸. در اینجا کلمهٔ جبّار در معنی متعارف آن به کار رفته است. ولی در زبان فنی روسو، جبار کسی است که قدرت پادشاهی را غصب می‌کند، در حالی که مستبد یا خودکامه کسی است که قدرت حاکمیت را غصب می‌کند. «بنابراین، جبار نمی‌تواند یك مستبد باشد، ولی مستبد همواره یك جبار است». (*Ibid.*, III, 10, p. 77)

بگوید کدام شکل آرمانی حکومت مناسب همهٔ ملتها و اوضاع و احوال است. «سؤال «کدام حکومت مطلقاً بهترین حکومت است؟» هم غیر قابل جواب است و هم مبهم؛ یا بهتر بگوییم به تعداد ترکیبات ممکن از موقعیتهای مطلق و نسبی ملتها جواب صحیح وجود دارد[۵۹].» همچنین، «در همهٔ اعصار دربارهٔ بهترین شکل حکومت بحثهای بسیار کرده‌اند؛ غافل از این معنی که هریك از حکومتها در مواردی بهترین حکومت و در مواردی بدترین حکومت است[۶۰].» با این همه، می‌توان گفت که حکومتهای مبتنی بر دموکراسی مناسب کشورهای کوچك، حکومتهای اشرافی مناسب کشورهای متوسط و حکومتهای سلطنتی مناسب کشورهای بزرگ است. ولی همهٔ اشکال حکومتی مستعد سوءِاستفاده و فسادند. «اگر ملتی از خدایان تشکیل می‌شد، حکومت آن ملت حکومت دموکراسی می‌بود. چنین حکومت کاملی مناسب آدمیان نیست[۶۱].» روسو در اینجا از دموکراسی به معنی تحت‌اللفظی آن سخن می‌گوید، که در میان اشکال حکومتی بیش از همه احتمال دارد که موجد شقاق و جنگ داخلی شود. آشکار است که حکومت سلطنتی معروض فساد است. «بهترین و طبیعی‌ترین ترتیبات» این است که «عاقلترین اشخاص بر تودهٔ مردم حکومت کنند، به شرط آنکه این اطمینان وجود داشته باشد که آنها به نفع مردم حکومت می‌کنند نه به نفع خود[۶۲]». ولی البته چنین اطمینانی وجود ندارد. حکومت اشرافی نیز، مانند هر شکل دیگر حکومتی ممکن است دستخوش تباهی شود. در حقیقت، گرایش به تباهی، در همهٔ اشکال حکومتی، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. «هیئت سیاسی نیز مانند بدن انسان به محض تولد شروع می‌کند به مردن، و علل انهدام خود را با خود دارد[۶۳].» راست است که مردم باید کوشش کنند که هیئت سیاسی را در مدتی هرچه طولانی‌تر در شرایط سلامت نگاه دارند، همچنان که باید با بدن خود چنین کنند. و بهترین راه برای این کار تفکیك صریح قوهٔ مجریه از قوهٔ قضائیه و به کار بردن تدبیرهای مختلف قانونی است. ولی حتی کشوری که ساختمانش از همه استوارتر باشد پایانی خواهد داشت، ولو آنکه، اگر حادثهٔ پیش‌بینی نشده‌ای روی ندهد، بیش از دیگران عمر کند، همچنان که یك بدن سالم و نیرومند سرانجام خواهد مرد، ولو آنکه، اگر حادثهٔ پیش‌بینی نشده‌ای روی ندهد، قادر باشد بیش از بدنهای بیمار و ناتوان زنده بماند.

۴. نتیجه

مقداری از سخنان روسو در *قرارداد اجتماعی* آشکارا مربوط به رجحانی است که او برای جمهوریهای کوچك از قبیل شهر خودش ژنو قائل است. تنها برای یك کشور بسیار کوچك ممکن است که مثلا شهروندان آن به نحو ادواری فراهم آیند و وظایف قانونگذاری خود را

---

59. *Ibid.*, III, 9, p. 73.
60. *Ibid.*, III, 3, p. 57.
61. *Ibid.*, III, 4, p. 59.
62. *Ibid.*, III, 5, pp. 60-1.
63. *Ibid.*, III, 11, p. 77.

اعمال کنند. کشور شهر یونانی و جمهوری کوچك سویس کشور آرمانی او را، از جهت اندازه، متحقّق می ساخت. بعلاوه، آن ثروت بیش از اندازه و فقر بیش از حدی که چهرهٔ فرانسهٔ عصر روسو را مشوّه می کرد و او را به خشم می آورد در زندگی ساده‌تر مردم سویس وجود نداشت. همچنین، نظام انتخاب نماینده که روسو آن را تقبیح می کرد با پهناور شدن کشورها مورد تأیید قرار می گیرد، ولو آنکه فکر این نظام «از حکومت ملوك الطوایفی برای ما باقی مانده باشد، یعنی از حکومتی غیرعادلانه و نامعقول که نوع انسان را پست می شمرد، و کلمهٔ انسان را ننگ می‌دانست[64]» مطمئناً روسو خوب می‌دانست که یك کشور بسیار کوچك ضعفهایی از قبیل دشواری دفاع از خود دارد؛ با این همه، او فکر تشکیل فدراسیونهایی از کشورهای کوچك را می پذیرفت.

اما رجحانی که روسو برای کشورهای کوچك قائل است وجه نسبةً بی اهمیت، ولی جالب توجهی، از نظریهٔ سیاسی او را تشکیل می دهد. او آن قدر خیالپرداز نبود که تصور کند می توان، مثلا، فرانسه را به چندین کشور کوچك یا به فدراسیونی از چنین کشورهایی تبدیل کرد. در هرحال، اهمیت و تأثیر اندیشهٔ او دربارهٔ صاحب حاکمیت بودن مردم و آرمان او مبنی بر حکومت برای مردم از اهمیت و تأثیر اندیشه‌های دیگر او دربارهٔ مناسب‌ترین اندازهٔ کشورها بسیار بیشتر بود. می توان گفت که وقتی که شعارهای آزادی و برابری در سراسر اروپا پراکنده شد، در حقیقت تا اندازه‌ای اندیشه‌های روسو بود که پراکنده می شد، هر چند او خود هواخواه انقلاب نبود. روسو جهان وطن نبود. او جهان وطنی روشنگری را نمی‌پسندید و فقدان آن میهن‌پرستی و عشق به کشور را، که از اختصاصات اسپارت و جمهوری اولیهٔ روم و مردم سویس بود، ناپسند می شمرد. بنابراین، دست کم می توان گفت که اندیشهٔ حاکمیت ملی مردمی روسو تا اندازه‌ای با رشد دموکراسی ملی، قرابت داشت. و در تقابل با سوسیالیسم بین‌المللی بود.

با این همه، ارزیابی تأثیر عملی نوشته‌های روسو در تحولات سیاسی و اجتماعی کمتر امکانپذیر است؛ ناگزیر باید کم و بیش به نشانه‌های کلی اکتفا کنیم. البته کار بسیار آسانتر این است که رد تأثیر نظریات او را در فیلسوفان دیگر دنبال کنیم. و دو متفکری که بی‌درنگ به ذهن می آیند کانت[65] و هگل[66] اند.

از این جهت، نظریّهٔ روسو دربارهٔ قرارداد اجتماعی اهمیت اندکی دارد یا حتی هیچ اهمیتی ندارد. در حقیقت، او خود، چنانکه از عنوان مهمترین کتاب سیاسیش به روشنی برمی آید، برای این نظریّه اهمیت بسیار قائل بود؛ ولی این صرفاً یك وسیلهٔ تصنعی برای توجیه انتقال از حالت فرضی طبیعت به جامعهٔ سیاسی بود؛ و او آن را از نویسندگان دیگر اقتباس کرده بود. نظریه‌ای نبود که آینده‌ای داشته باشد. اهمیت نظریّهٔ ارادهٔ کلی او به مراتب بیشتر بود. ولی این

---

64. *Ibid.*, III, 15, p. 83. 65. Kant 66. Hegel

نظریّه دست کم به دو طریق قابل پرورده شدن بود.

روسو در پیش نویس *قرارداد اجتماعی* ارادهٔ کلی را عبارت از یك عمل صرف درك و فهم می‌داند که در باب این معنی تعقل می کند که انسان از همنوع خود چه می تواند بخواهد و همنوعش از او چه حق دارد بخواهد. در این پیش نویس اراده امری عقلانی توصیف شده است. بر این سخن این اصل را هم که در *قرارداد اجتماعی* آمده است باید افزود که «متابعت صرف از شهوات بندگی است، و حال آنکه اطاعت از قانونی که ما خود برای خود وضع می کنیم آزادی است[67]». بنابراین، ما باارادهٔ مستقل و عقلانی یا عقل عملیی سروکار داریم که با آن انسان، در طبیعت عالی خود، برای خود قانونگذاری می کند و وضع قانون اخلاقیی می کند که، در طبیعت دانی خود، از آن پیروی می کند. و این قانون عام و شامل است، به این معنی که عقل تجویز می کند که چه چیز درست است و، دست کم به طور ضمنی، حکم می کند که هر انسانی در شرایط معین چه کار باید انجام دهد. این اندیشهٔ ارادهٔ مستقل که در قلمرو اخلاقی وضع قانون می کند آشکارا طلیعهٔ اخلاق کانتی است. ممکن است اِشکال کنند که ارادهٔ کانتی صرفاً عقلانی است، حال آنکه روسو بر این نکته تأکید می کند که اگر قانون در دل آدمیان با حروفی نازدودنی حك نشده بود، عقل مؤثر نمی بود. ارادهٔ عقلانی نیازبه نیروی محرکی دارد که در عمق انگیزه‌های آدمی نهفته است. این سخن درست است، یعنی درست است که روسو بر تأثیر بسزای «احساس درونی»[68] در زندگی اخلاقی آدمی تأکید می کند. ولی مقصود ما به هیچ وجه این نیست که نظریّهٔ روسو دربارهٔ ارادهٔ کلی و نظریّهٔ کانت دربارهٔ عقل عملی هر دو یك چیز واحدند. مقصود ما فقط این است که عناصری در نظریّهٔ روسو هست که در طریقت کانتی قابل بسط است.

با این همه، ارادهٔ کلی تنها نسبت به موضوع خود کلی نیست. به عقیدهٔ روسو این اراده نسبت به فاعل یا مدرِك خود نیز کلی است. به عبارت دیگر، با قرارداد اجتماعی ارادهٔ مردم صاحب حاکمیت، یعنی ارادهٔ موجود اخلاقی یا شخصیت عمومی، هستی می یابد. در اینجا ما با جرثومه‌های نظریّهٔ ارگانیك کشور که هگل آن را بسط داده است مواجه می شویم. هگل از نظریّهٔ قرارداد اجتماعی انتقاد می کرد و آن را مردود می شمرد. ولی روسُو را به سبب آنکه اراده را اصل کشور قلمداد می کرد می ستود[69]. البته هگل نظریات روسو دربارهٔ کشور و ارادهٔ کلی را دنبال نکرد، ولی آثار اورا مطالعه کرد ودر بسط نظریّهٔ سیاسی خود تحت تأثیر و ترغیب او بود.

گفتیم که روسو برای کشورهای کوچك رجحان قائل بود. در نوع جامعهٔ سیاسی که او آن را کمال مطلوب می‌دانست، ارادهٔ کلی به نحو دموکراتیك مستقیم یعنی با رأی شهروندان در یك مجمع مردمی، تعیّن خواهد یافت. ولی اگر کشور بزرگی را در نظر بگیریم که در آن تشکیل

---

67. *Ibid.*, I, 8, p. 19. 68. sentiment intérieur

69. Cf. *Philosophy of Right*, translated by T.M.Knox, Oxford, 1942, pp. 156-7.

چنین مجامعی به کلی غیرعملی است، ارادهٔ کلی نمی‌تواند در قانونگذاری مستقیم تعیّن یابد. ارادهٔ کلی می‌تواند در انتخابات ادواری به نحوی جزئی تعیّن یابد، ولی برای تعیّن یافتن در قوانین، نیاز بدان دارد که شخص یا اشخاصی سوای ملت حاکم آن را تفسیر کنند. و این با نظریّهٔ ارادهٔ ملی خطاناپذیر که بیان واضح آن بر زبان یك رهبر جاری می‌شود چندان تفاوتی ندارد. مقصود من آن نیست که روسو چنین تفسیری از نظریّهٔ خود را جایز می‌دانست. به عکس، چنین تفسیری اعتراض اورا برمی‌انگیخت، و ممکن بود انگشت بر بخشهایی از آثار خود بگذارد که در آنها با چنین تفسیری مخالفت کرده است. ولی از سوی دیگر مفهوم یك ارادهٔ شبه عرفانی که تعیّن واضحی را می‌طلبد به استنتاجاتی از نوع آنچه گفتیم میدان می‌دهد.

با این همه، نظریّهٔ ارادهٔ کلّی را می‌توان به طریق دیگری نیز بسط داد. می‌توان ملتی را تصور کرد که دارای نوعی آرمان عملی است، و این آرمان عملی او جزئاً در تاریخ و سنتها و نهادهایش تعیّن یافته است. این آرمان شکل‌پذیر است، به این معنی که ثابت و واضح نیست، بلکه به تدریج برآمده است و پیوسته نیازمند تغییر و تعبیر مجدد در پرتو تکامل ملت است. از این رو، شاید بتوان از وظیفهٔ قانونگذاران و نظریه‌پردازان سیاسی سخن گفت که، لااقل تا اندازه‌ای، عبارت است از کوشش برای تبیین عینی این آرمان و نشان دادن این معنی به ملت که «حقیقةً چه می‌خواهد». من نمی‌خواهم بگویم که این تصور مصون از انتقاد است. مقصود من این است که می‌توان نظریّهٔ کلّیی عنوان کرد که در آن ناگزیر از تصور مرجع تفسیری به عنوان سخنگوی خطاناپذیر نباشیم. دستگاه قانونگذاری و حکومت ممکن است بکوشند تا ببینند، در پرتو سنتها و نهادها و شرایط تاریخی چه چیز برایش از همه بهتر است؛ ولی از این چنین برنمی‌آید که تفسیر اینکه چه چیز برایش از همه بهتر است مصون از خطاست و باید مصون از خطا دانسته شود. می‌توان ملتی را تصور کرد که خواهان والاترین خیر برای خود باشد، و حکومت و دستگاه قانونگذاریی را تصور کرد که بکوشد، یا موظف باشد که بکوشد، تا به این اراده تعیّن ببخشد، بی آنکه نیاز به فرض مرجعی باشد که در تفسیر و تبیین خود مصون از خطا باشد. به سخن دیگر، می‌توان نظریّهٔ روسو را بر زندگی یك کشور «دموکراتیك» از قبیل آنچه در فرهنگ غربی ما موجود است تطبیق داد.

یك دلیل عمدهٔ اینکه چرا بسطهای مختلفی از نظریّهٔ روسو امکانپذیر است ابهامی است که می‌توان در بیان این نظریه یافت. یك ابهام مهم از این قرار است: وقتی که روسو می‌گوید که نظم اجتماعی مبنای همهٔ حقوق است، اگر مراد از «حق» حق مشروع و قانونی باشد، بیان اورا می‌توان خالی از عیب دانست، چه صحت آن اظهرُ من الشّمس است. ولی وقتی که او می‌گوید وضع قوانین ایجاد اخلاق می‌کند، این سخن این فکر را به ذهن می‌آورد که کشور سرچشمهٔ تمایزات اخلاقی است. و اگر این سخن را با حملهٔ او به جوامع حزبی و دفاع او از دین مدنی، یعنی دینی که متمایز از دین وحی به وساطت کلیساست، بیامیزیم، آن گاه به آسانی می‌توان حکم کرد که نظریّهٔ سیاسی روسو منتهی به استبداد می‌شود. ولی، حقیقت این است که او معتقد

نبود که اخلاقیات تابع کشور است. با این حال، بر این معنی تأکید می‌ورزید که اگر می‌خواهیم کشور خوب باشد، باید شهروندان باتقوایی داشته باشد. به این ترتیب، او با همان قضیهٔ ذوحدّین[۷۰] افلاطون مواجه می‌شد. بدون شهروندان خوب، کشور خوب نمی‌تواند وجود داشته باشد، و اگر کشور در قوانین و حکومتش گرایش به افساد شهروندان داشته باشد، شهروندان خوب نخواهند بود. این نشان می‌دهد که چرا روسو به اندیشهٔ «قانونگذار» روشن‌بین، به شیوهٔ سولون[۷۱] یا لوکورگوس توسل می‌جست. ولی صِرف همین که او با قضیهٔ ذوحدّینی روبه‌رو بود نشان می‌دهد که او بر آن نبود که اخلاق صرفاً تابع کشور است، به این معنی که هرچه کشور می‌گوید درست است. به علاوه، او عقیده داشت که قانون طبیعی در دل آدمیان نگاشته شده است. و اگر می‌بینیم که او بر آن بود که این قانون طبیعی، با رعایت پاره‌ای شرایط و احتیاطها، در ارادهٔ اعلام شدهٔ ملّتِ حاکم مشخصاً تعیّن خواهد یافت، این خوشبینی بیشتر ناشی از ایمان او به خوبی طبیعی انسان بود نه از تحصلی مذهبی اخلاقی[۷۲]. با این همه، نمی‌توان انکار کرد که سخنان او بوی تحصلی مذهبی اخلاقی می‌دهد، به این معنی که از این سخنان ظاهراً چنین برمی‌آید که اخلاقیات منبعث از وضع قانون و عقیدهٔ اجتماعی است. به عبارت دیگر، نظریهٔ او روی هم رفته دوپهلوست. انسان همواره خواهان خیر است، اما ممکن است در تشخیص ماهیت آن اشتباه کند. کیست که باید قانون اخلاقی را تفسیر کند؟ پاسخ دوپهلوست. گاهی می‌گوید آن که باید قانون اخلاقی را تفسیر کند وجدان است، و گاهی می‌گوید قانونگذار است. از یك طرف، رأی قانونگذار ضرورةً خطاناپذیر نیست؛ ممکن است تحت تأثیر منافع خصوصی باشد، و اگر چنین باشد دیگر مبیّن ارادهٔ کلی نیست. بنا به فرض، وجدان باید عامل تصمیم گیرنده باشد. از سوی دیگر، فرد باید خود را با تصمیم ملّتِ صاحب حق حاکمیت وفق دهد: اگر لازم باشد، باید به زور او را وادار به آزاد بودن کرد. نمی‌توان ادعا کرد که در این سخن ابهامی وجود ندارد. لذا، با وجود تأکید روسو به اینکه قانون با حروف نازدودنی در دلهای مردمان و در حکم وجدان حك شده است، می‌توان قبول کرد که عناصر ناهمگونی در نظریهٔ او وجود دارد و عنصر تازهٔ آن عبارت است از تمایل به از بین بردن برداشت سنتی از قانون اخلاقی طبیعی.

نکتهٔ آخر اینکه ما روسو را تحت عنوان کلی روشنگری فرانسه مورد مطالعه قرار دادیم. و با توجه به این حقیقت که او خود را از اصحاب دایرة المعارف و حلقهٔ دلباك جدا می‌دانست، شاید این طبقه‌بندی مناسب ننماید. وانگهی روسو در زمینهٔ بسط ادبیات تأثیر نیرومندی نه تنها در ادبیات فرانسه، بلکه همچنین در ادبیات آلمانی، مخصوصاً ادبیات دورهٔ شتورم اوند درانگ[۷۳]

---

70. dilemma 71. Solon 72. ethical positivism

۷۳. *Sturm und Drang* برای آگاهی ازمفهوم این عنوان رجوع کنید به *دایرة المعارف فارسی*، ذیل همین عنوان. ــ م.

داشته است. و این شاید دلیل دیگری بر جدایی او از روشنگری فرانسه به نظر آید. ولی روسو مبتکر ادبیات احساسی نبود، هر چند تکان شدیدی به آن وارد کرد؛ همچنین او در میان فیلسوفان و نویسندگان قرن هیجدهم فرانسه تنها کسی نبود که بر اهمیت عواطف و احساسات در زندگی آدمی تأکید می‌ورزید. کافی است که مثلا به ووونارگ اشاره کنیم. اگر ما مهمترین ممیزات روشنگری فرانسه را عقلی مذهبی بیحاصل و شکاکیت دینی و گرایش به مادی مذهبی بدانیم، آن گاه، البته، باید بگوییم که روسو بر روشنگری غالب آمد و از آن فراتر رفت، ولی می‌توانیم در برداشت خود از این عصر چنان تجدیدنظر کنیم که روسو را نیز در بر بگیرد. می‌توانیم در آن چیزی بیش از عقلی مذهبی بیحاصل و مادی مذهبی و شکاکیت دینی بیابیم. اما سخن اینجاست که، در حالی که او ریشه در نهضت فکری قرن هیجدهم فرانسه داشت، شخصیت او در تاریخ فلسفه و ادبیات برجسته‌تر از آن است که بتوان با صرف قراردادن او در یك طبقه، تصور کرد که حق مطلب ادا شده است، روسو صرفاً نمونهٔ ساده‌ای از یك نوع نیست، بلکه او ژان ژاك روسو است، و ژان ژاك روسو باقی خواهد ماند. پاره‌ای از نظریات او از قبیل نظریّهٔ قرارداد اجتماعی مشخّصِ عصر اوست و به زحمت از ارزش تاریخی فراتر می‌رود. ولی در دیگر جنبه‌های فکری او، یعنی در جنبه‌های سیاسی و تربیتی و روانشناختی، اندیشهٔ او طلیعهٔ اندیشه‌های آینده است. پاره‌ای از مسائل او، از قبیل مسئلهٔ ارتباط بین فرد و کشور، امروز هم به وضوح همان تازگی زمانی را دارد که او آنها را به نگارش درآورده است، ولو اینکه ما امروز صورتهای متفاوتی به آنها داده باشیم.

بخش دوّم

روشنگری آلمان

فصل ۵

روشنگری آلمان

(۱)

۱. کریستیان تومازیوس

شاید بهترین معرّف مرحلهٔ اول روشنگری[1] در آلمان کریستیان تومازیوس[2] (۱۶۵۵ـ۱۷۲۵)، فرزند یاکوب تومازیوس[3] باشد که یکی از شاگردان لایب نیتس بوده است. کریستیان تومازیوس در جوانی این معنی را تأکید می‌کرد که فرانسویان در قلمرو فلسفه بر آلمانیها برتری دارند. به عقیدهٔ او، آلمانیها متمایل به تجریدات مابعدالطبیعی‌اند که نه خیر عمومی را ارتقا می‌دهد و نه شادی فردی را. مابعدالطبیعه معرفت حقیقی به دست نمی‌دهد. بعلاوه، فلسفهٔ «عالمانه»ای که در دانشگاهها تدریس می‌شود بر این فرض مبتنی است که غایت تفکر مکاشفهٔ حقیقت مجرد فی نفسه است. ولی این فرض غلطی است. ارزش فلسفه در سودمندی آن و مشارکت در فراهم آوردن خیر عمومی یا اجتماعی، و شادی یا سعادت فرد است. به سخن دیگر، فلسفه یکی از ابزارهای پیشرفت است.

این خصومت با مابعدالطبیعه و عقلگرایی محض تا اندازه‌ای از مذهب اصالت تجربه سرچشمه می‌گرفت. در نزد تومازیوس، ذهن را باید از احکام و تصورات قبلی، مخصوصاً آنهایی که از ممیزات مکتب ارسطو و تعالیم مدرسی است پاك کرد. ولی اگر او مابعدالطبیعهٔ ارسطویی و مدرسی را مطرود می‌دانست، مقصود او این نبود که مابعدالطّبیعهٔ دیگری را جانشین آن کند. چنانکه او، مثلا، *طب نفسانی*[4] چیرن هاوس[5] (۱۶۵۱ـ۱۷۰۸) را که تحت تأثیر دکارت واسپینوزا از کاربرد روش ریاضی در یك فلسفهٔ کشف حقایق دفاع می‌کرد و نیل به حقیقت را به عنوان شریفترین آرمان حیات بشری می‌ستود، مورد حمله قرار می‌داد. برای تومازیوس آشکار است که شناخت ما از طبیعت تابع حواس ماست. ما هیچ گونه اندیشهٔ فطری نداریم و نمی‌توانیم حقایق جهان را با روش صرفا قیاسی کشف کنیم. تجربه و مشاهده تنها

---

1. Aufklarüng 2. Christian Thomasius 3. Jakob Thomasius 4. *Medicina mentis*
5. Tschirnhaus

منابع قابل اعتماد شناخت اند؛ و حدود این شناخت را حواس ما تعیین می کنند. از یك سو، اگر چیزی به قدری کوچك باشد که هیچ گونه تأثّری در حواس ما ایجاد نکند، ما نمی توانیم آن را بشناسیم. از سوی دیگر چیزهایی هستند که آن قدر بزرگند که از ظرفیّت ذهن ما بیرون اند. مثلا ما می توانیم بدانیم که متعلقات حواس تابع یك علت اولی هستند، ولی نمی توانیم، لااقل از طریق فلسفه، بدانیم که ماهیت این علت چیست. وابستگی ذهن ما به ادراك حسی و در نتیجه محدودیت دامنهٔ شناخت ما نشانهٔ بیهودگی تحقیق نظری در مابعدالطبیعه است. همچنین ما نباید اجازه دهیم که با شك آوردن در قابل اعتماد بودن حواس و سپس با کوشش در ارائهٔ دلیل فلسفی بر قابل اعتماد بودن آنها به مابعدالطبیعه سوق داده شویم، البته شك در حیات ذهنی ما جای شایسته‌ای دارد. زیرا ما باید عقاید گذشته را که بیفایده بودن آنها برای انسان به ثبوت رسیده است مورد شك قرار دهیم. ولی عقل سلیم حدی برای شك قائل است. ما باید از گرفتار کردن خود در بند شکاکیت یا مابعدالطبیعه بپرهیزیم. به جای آن، باید همّ خود را در کسب دانش دربارهٔ جهان، آن گونه که حواس ما به ما می نمایانند، نه من حیث دانش بودن آن، بلکه من حیث سودمند بودن آن، مصروف کنیم.

ولی هر چند تصور تومازیوس از فلسفه، آن گونه که از کتابهایش، *درآمدی به آموزهٔ عقل*[6] و *کاربرد آموزهٔ عقل*[7] (هردو در سال ۱۶۹۱) برمی آید، تا حدی مبین نگرش مبتنی بر مذهب اصالت تجربهٔ اوست، ولی احتمالا حق با مورّخانی است که این تصور را نه تنها با تطورات اجتماعی، بلکه همچنین با نگرش اصلاح دینی پروتستانی مرتبط می‌دانند. البته، اگر ما صرفاً به این سخن اکتفا کنیم که اهمیتی که به اندیشهٔ خیر عمومی داده می شود نشانهٔ ارتقاءِ طبقهٔ متوسط است، خود را در معرض اتهام گزافگویی قرار می‌دهیم. زیرا اندیشهٔ خیر عمومی، مثلا در فلسفهٔ قرون وسطی، مورد توجه بود. در عین حال، این سخن نیز احتمالا درست است که برداشت فایده‌مندی فلسفه، با تأکید آن بر اندیشهٔ عقل روشنگر که قابلیتهای خود را برای پیشبرد خیر عمومی به کار می گیرد، ارتباطی با ساختار جامعهٔ مابعد قرون وسطایی داشته است، و غیر معقول نیست اگر از آن به عنوان فلسفهٔ «بورژوازی» سخن بگوییم، به شرط آنکه این لفظ را چون یك دشنام به کار نبریم. در مورد ارتباط آن با دین، باید بگوییم که ظاهراً مقداری حقیقت در این نظر هست که این فلسفهٔ بورژوازی امتداد دنیوی نگرش اصلاح دینی پروتستانی بود. خداپرستی واقعی را باید در اشکال معمولی زندگی اجتماعی جستجو کرد نه در تفکر دنیایی در حقایق ابدی یا در اعراض از دنیا و روی آوردن به ریاضت و کشتن نفس. این اندیشه، وقتی که از متن صرفاً دینی آن تفکیك شود، به آسانی به این نتیجه می‌انجامد که پیشرفت اجتماعی و کامیابی فردی در این جهان نشانه‌هایی از عنایت الهی است. اگر تفکر فلسفی، چنانکه لوتر می اندیشید، صلاحیت اندکی در ورود به قلمرو الهیات دارد، یا هرگز چنین

---

6. *Einleitung zur Vernunftlehre* 7. *Ausübung der Vernunftlehre*

صلاحیتی ندارد، آن گاه می‌توان چنین نتیجه گرفت که این نوع تفکر باید در راه پیشبرد خیر اجتماعی و شادمانگی فردی این جهانی به کار رود. مهمترین محرك چنین تفکری باید فایده‌مند بودن باشد نه مشاهدهٔ حقیقت لنفسه. به عبارت دیگر، فلسفه باید بیشتر با مسائل اخلاقی و تشکیلات اجتماعی و قانون سروکار داشته باشد تا با مابعدالطبیعه و الهیات. فلسفه باید حول محور آدمی چرخ بزند. ولی مهمترین هدف آن باید مدنظر قرار دادن انسان و پیشبرد خیر این جهانی باشد تا وارد کردن انسان‌شناسی فلسفی در مابعدالطبیعهٔ کلی وجود. انسان بیشتر از لحاظ روانشناسی مورد بررسی است تا از لحاظ مابعدالطبیعی یا از دیدگاه خداشناختی.

این، البته، بدان معنی نیست که فلسفه باید ضد دین باشد. چنانکه گفتیم، فلسفهٔ روشنگری فرانسه غالباً مخالف مذهب کاتولیك بود، و بعضی از متفکران آن با دین به طور کلی دشمنی می‌ورزیدند، چه آنها چنین می‌اندیشیدند که دین دشمن ترقی اجتماعی است؛ ولی این طرز تفکر مسلماً نه خصیصهٔ روشنگری آلمان به طور کلی بود نه خصیصهٔ تومازیوس به طور اخص. تومازیوس فرسنگها از بیدینی فاصله داشت. به عکس، او از پیروان پارسا مذهبی[8] بود یا بعداً به آن گروید. پارسامذهبی جنبشی بود که در اواخر قرن هفدهم در کلیسای لوتری پدید آمد و هدف آن دمیدن جان پارسامنشانهٔ تازه‌ای در کالبد این کلیسا بود. هر چند حقاً نمی‌توان گفت که پارسامذهبی دین را به احساس صرف تقلیل می‌داد، ولی در هر حال هیچ همدلیی با مابعدالطبیعه یا با الهیات مدرسی نداشت، بلکه بر ایمان شخصی و زندگی درونی تأکید می‌ورزید. بنابراین، پارسامذهبی مانند مذهب اصالت تجربه، هر چند به دلایل مختلف، سهم بسزایی در رویگردان کردن فلسفه از مابعدالطبیعه و خداشناسی طبیعی داشت[9].

ماحصل کتاب *آموزهٔ عقل* این است که مابعدالطبیعه بیفایده است و باید عقل را در راه ارتقاءِ خیر انسان به کاربرد. نظریّهٔ اخلاقی تومازیوس در *درآمدی به آموزهٔ اخلاق*[10] (۱۶۹۲) و *کاربرد آموزهٔ اخلاق*[11] (۱۶۹۶) عرضه شده است. ولی دستخوش دگرگونی شگفت‌آوری می‌شود. نخست به ما می‌گوید که والاترین خیر آدمی آرامش نفس است که عقل ما را به آن راهنمایی می‌کند، ولی اراده قوه‌ای است که ما را از خیر باز می‌دارد. این آرمان فردگرایانه‌ای به نظر می‌آید. اما تومازیوس به استدلال خود چنین ادامه می‌دهد که انسان طبیعةً موجودی اجتماعی است و تنها به عنوان عضو جامعه است که می‌توان او را به معنی اخص کلمه انسان

---

۸. pietism، آن را تورّع نیز ترجمه کرده‌اند.

۹. این بیان از لحاظ تأثیر مستقیم پارسا مذهبی در تومازیوس و پیروانش درست است، زیرا گرایش آن به جدا کردن دین و الهیات از حوزهٔ تفکر فلسفی بود. ولی این بیان نیاز به تجدید و تقیید دارد، مثلا مقداری آگاهی از پارسامذهبی، چنانکه در مجلد بعد خواهیم دید، برای فهم تطور اندیشهٔ هگل ضروری است.

10. *Einleitung zur Sittenlehre* 11. *Ausübung der Sittenlehre*

دانست. از این معنی چنین نتیجه می شود که انسان نمی تواند بدون پیوند اجتماعی و بدون عشق به همنوع خود به آرامش نفس دست یابد، و فرد باید خود را در راه خیر عمومی فدا کند. از برکت عشق متقابل ارادهٔ مشترکی به وجود می آید که اجلّ از ارادهٔ فردی و خودخواهانه است. ظاهراً از این چنین برمی آید که نمی توان اراده را بد دانست. زیرا «عشق معقول» تعیّن اراده است؛ و از عشق معقول فضیلتها پدید می آید. با این همه، تومازیوس می کوشد تا به این عقیده پایبند بماند که ارادهٔ انسانی بد است. اراده بردهٔ محرکات یا سایقهای بنیادی مانند میل به ثروت و مقام و لذت است. وارستگی را نمی توان با تکاپو حاصل کرد. انتخاب و عمل تنها می تواند موجد گناه شود. فقط عنایت الهی است که می تواند انسان را از ناتوانی اخلاقیش برهاند. به عبارت دیگر، پارسامذهبی آخرین سخن در نوشته‌های اخلاقی تومازیوس است. او آشکارا خود را ملامت می کند که چرا گفته است انسان می تواند به قوّهٔ خود اخلاق طبیعی در خود بپرورد.

شهرت تومازیوس بیشتر از بابت آثار او در زمینهٔ قانون شناسی[12] و قانون بین المللی است. او در سال ۱۶۸۸ *کتابهای سه گانهٔ نهادهای قوانین الهی که در آنها مبانی قانون طبیعی براساس نظریات پوفندورف مشهور به روشنی نشان داده شده است*[13] را منتشر کرد. در این اثر، چنانکه از عنوان آن برمی آید، از زاموئل پوفندورف[14] (۱۶۳۲ـ۱۶۹۴) حقوقدان مشهور پیروی کرده است. اما در کتاب *مبانی قانون طبیعت و افراد مستنبط از عرف عام*[15] که در پی آن در سال ۱۷۰۵ منتشر کرد، اصالت فکر و استقلال رأی بیشتری از خود نشان داده است. تومازیوس در این کتاب از ملاحظهٔ انسان به اعتبار اینکه در سجایای خود جنبهٔ روانی دارد نه مابعدالطبیعی آغاز می کند. او در انسان سه محرك اساسی می یابد: میل به زیستن هرچه طولانی تر و هرچه شادمانه‌تر، احتراز از مرگ و الم و میل به مالکیت و سعادت. مادام که عقل این محرکات یا سایقات را در ضبط خود نیاورد، حالت طبیعی جامعهٔ بشری، که آمیزه‌ای است از جنگ و صلح، و بیشتر اولی تا دومی، همچنان وجود خواهد داشت. علاج این وضع تنها وقتی میسر است که تفکر عقلانی تفوق داشته باشد و این تفکر متوجه تأمین طولانی ترین و سعادتمندانه‌ترین زندگی ممکن برای انسان باشد. ولی زندگی سعادتمندانه کدام است؟ در درجهٔ اول عبارت است از زندگی عادلانه، و اصل عدالت آن است که با دیگران آن گونه رفتار نکنیم که نمی خواهیم دیگران با ما رفتار کنند. قانون طبیعی به معنی محدودتر آن بر این اصل مبتنی است، یعنی قانونی که متوجه حفظ روابط صلح آمیز خارجی افراد است. در درجهٔ دوم، زندگی

---

12. jurisprudence

13. *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur.*

14. *Pufendorf*

15. *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta.*

سعادتمندانه زندگیی است که خصلت ممیّز آن رفتار شایسته[۱۶] با دیگران است؛ و اصل رفتار شایسته با دیگران آن است که ما با دیگران همان گونه رفتار کنیم که می خواهیم دیگران با ما رفتار کنند. بر این اصل سیاست مبتنی است که وجهۀ نظر آن ترویج صلح وصفا از طریق اعمال خیرخواهانه است. در درجۀ سوم، زندگی سعادتمندانه مقتضی تقوی و احترام به خویشتن[۱۷] است. و در اینجا اصل آن است که ما با خود آن گونه رفتار کنیم که می خواهیم دیگران به قدر وسع و توانایی خود با خود رفتار کنند. اخلاق که متوجه نیل به صلح و صفای درونی است بر این اصل مبتنی است.

در اینجا ما نگرشی می بینیم متفاوت با نگرشی که از سخنان تومازیوس در کتابش به نام *کاربرد آموزۀ اخلاق* استنباط می کنیم. در این کتاب، او از ناتوانی انسان در پرورش حیات اخلاقی با کوششهای خودش سخن می گوید. زیرا در کتاب *مبانی قانون طبیعت و افراد مستنبط از عرف عام* خود آشکارا این موضع را اختیار می کند که قانون طبیعی منبعث از عقل آدمی است، و انسان با به کار بستن عقل می تواند بر سایقهای خودخواهانه فایق آید و خیر مفید یعنی خیر عمومی را ترویج کند. پوفندورف نیز قانون طبیعی را از مابعدالطبیعه و الهیات جدا می کرد. بنابراین، ما با این اندیشۀ مختص روشنگری روبه‌رو می شویم که عقل می تواند زخمهای حیات بشری را التیام بخشد و کار بستن عقل باید درجهت خیر اجتماعی صورت گیرد. فرد باید خیر خود را در فایق آمدن بر تمایلات و شهوات خودخواهانه و خویشتن را تابع خیر جامعه کردن جستجو کند. این بدان معنی نیست که تومازیوس دست از اعتقاد به دین و امور فوق طبیعی شسته بود، بلکه بدین معنی است که او می کوشید تا دین را که به قلمرو ایمان و احساس و اخلاص تعلق دارد از قلمرو تفکر فلسفی جدا نگه دارد. تأکید کالون بر جامعه شکلی دنیوی به خود می گیرد؛ ولی در نظر تومازیوس زندگی جامعه باید توأم با پارسامذهبی لوتری باشد.

۲. کریستیان ولف

مهمترین نمایندۀ مرحلۀ دوّم روشنگری آلمان کریستیان ولف[۱۸] (۱۶۷۹ـ۱۷۵۴) است. ولی در نزد ولف نگرشی بسیار متفاوت با نگرش تومازیوس می توان یافت. ولف آن خصومت تومازیوس با مابعدالطبیعه را که آمیخته با پارسامذهبی است ندارد. در عوض، بازگشت به فلسفۀ رسمی و مابعدالطبیعۀ مدرسی و مذهب اصالت عقل تمام عیاری را نزد او می بینیم. ولی عقلی مذهب بودن ولف را نباید به معنی ضدیت او با دین تعبیر کرد؟ او به هیچ وجه ضد دین نبود. ولی نظام عقلی کاملی از فلسفه پی افکند که مابعدالطبیعه و الهیات طبیعی را دربرمی گرفت و تأثیر نیرومندی در دانشگاهها بخشید. درست است که او به غایت عملی فلسفه اهمیت می داد و

---

16. decorum 17. honestum 18. Christian Wolff.

هدفش کمك به اشاعهٔ فهم و تقوی در میان مردمان بود. ولی صفت ممیّز اندیشهٔ او این بود که به توانایی عقل آدمی در دست یافتن به یقین در حوزهٔ مابعدالطبیعه از جمله معرفت مابعدالطبیعی خدا اعتماد داشت و بر آن پای می فشرد. مذهب اصالت عقل او در عناوین نوشته‌های آلمانیش که غالباً با عبارت «*اندیشه‌های معقول دربارهٔ..*»[۱۹] آغاز می شود صورت بیان می یابد، از قبیل *اندیشه‌های معقول دربارهٔ جهان و نفس و انسان* (۱۷۱۹). و آثار او به زبان لاتینی بر روی هم «*فلسفهٔ عقلی*[۲۰]» را تشکیل می دهد. تفکیك پارسامذهبانهٔ قلمرو ایمان از قلمرو عقل و حذف مابعدالطبیعه به عنوان اینکه نامطمئن و بیفایده است به کلی با اندیشهٔ ولف ناسازگار بود. در این زمینه، ولف سنت عقلی مذهبانهٔ معمول در فلسفهٔ بعد از رنسانس اروپا را ادامه داد. در نوشتن، پیروی او از لایب نیتس چشمگیر بود. او اندیشه‌های لایب نیتس را در هیئتی مدرسی و نظری بیان می کرد. ولی با آنکه مذهب اصالت فکر لایب نیتس و دیگر اسلاف برجستهٔ خود را نداشت، شخصیت مهمی در فلسفهٔ آلمانی به شمار می‌رود. چنانکه کانت، وقتی که از مابعدالطبیعه و دلایل مابعدالطبیعی سخن می گوید، غالباً فلسفهٔ ولف را در نظر دارد. زیرا در مرحلهٔ ماقبل انتقادی فلسفهٔ خود اندیشه‌های ولف و پیروانش را خوانده و نیوشیده بود.

ولف در بروسلاو[۲۱] به دنیا آمد. نخست به تحصیل الهیات روی آورد، ولی اندك زمانی بعد، تمام همت خود را مصروف مطالعهٔ فلسفه کرد و در لایپزیك[۲۲] به تدریس پرداخت. تذکر نکته‌ای چند دربارهٔ *طب نفسانی* چیرن هاوس موجب آشنایی او با لایب نیتس شد، و به سفارش او بود که ولف به استادی کرسی ریاضیات در دانشگاه شهر هال گماشته شد. در آنجا او نه تنها ریاضیات، بلکه شعب مختلف فلسفه نیز تدریس می کرد. ولی نظریات او مخالفت همکاران پارسامذهبش را برانگیخت. آنها تهمت خداناشناسی به او بستند، و فردریك ویلیام اول[۲۳] را وادار کردند که او را از کرسی استادیش محروم کند (۱۷۲۳)، به این معنی که به او دستور داده شد که در عرض دو روز پروس را ترك کند و گرنه به مجازات مرگ محکوم خواهد شد. ولف به ماربورگ[۲۴] رفت و در آنجا به فعالیت در تدریس و نوشتن ادامه داد و سخن او در سراسر آلمان بر سر زبانها افتاد. در سال ۱۷۴۰ به دستور فردریك دوم به هال دعوت شد و سمت استادی خود را بازیافت. در این احوال نفوذ اندیشه‌هایش همهٔ دانشگاههای آلمان را فرا گرفت. ولف در سال ۱۷۵۴ در هال بدرود زندگی گفت.

ولف، از پاره‌ای جهات، عقلی مذهب به تمام معنی این کلمه بود. چندانکه برای او روش قیاسی کاملترین روش بود. در نزد او به کار بردن روش قیاسی در بیرون از قلمرو منطق صوری و ریاضیات محض به این دلیل امکانپذیر بود که عالیترین اصل، یعنی اصل امتناع تناقض[25]،

---

19. *Vernünftige Gedanken von...* 20. *Philosophia rationalis* 21. Breslau
22. Leipzig 23. Frederick William I 24. Marburg
25. principle of non-contradiction

بر تمامی واقعیات منطبق است. از این اصل می توان اصل جهت کافی[26] را استخراج کرد که مانند اصل امتناع تناقض اصل صرفاً منطقی نیست، بلکه اصل هستی شناختی است. اصل جهت کافی در فلسفه دارای اهمیت بسیار است. مثلا جهت کافی جهان باید موجودی متعالی، یعنی خدا باشد.

البته ولف آگاه بود که روش قیاسی به تنهایی برای پی افکندن یك نظام فلسفی و به درجهٔ اولی برای پرورده کردن علوم تجربی کافی نیست. در این گونه علوم نمی توانیم بدون تجربه و قیاس پیشرفتی حاصل کنیم، و حتی در فلسفه نیز از عناصر تجربی بی نیاز نیستیم. بنابراین، باید غالباً به احتمال اکتفا کنیم. بعضی از گزاره‌ها بی گمان محققند، زیرا ما نمی توانیم، بی آنکه دچار تناقض شویم، نقیض آنها را تصدیق کنیم. ولی گزاره‌های بسیاری هستند که نمی توان آنها را به اصل امتناع تناقض بازگرداند، ولی دارای درجات متفاوتی از احتمال اند.

به سخن دیگر، ولف تمایزی را که لایب نیتس میان دودسته از حقایق قائل بود قبول داشت، یعنی میان حقایق عقل که نقیض آنها را بدون آنکه تناقضی پیش آید نمی توان تصدیق کرد، و ضرورةً حقیقی اند، و حقایق واقع که ضرورةً حقیقی نیستند، بلکه احتمالا حقیقی اند. او این تمایز را مثلا به طریق زیر به کار می برد. جهان نظام اشیاءِ متناهی وابسته به یکدیگر است و این جهان مانند ماشینی است که ضرورةً به نحوی کار و حرکت می کند؛ زیرا چنین ساخته شده است. ولی این ضرورت فرضی است. اگر خداوند اراده می کرد، ممکن بود جهان سوای آنچه هست باشد. بنابراین، احکام حقیقی بسیاری دربارهٔ جهان هست که حقیقت آنها به طور قطع ضروری نیست. در عین حال، جهان در نهایت از موادی ترکیب یافته است که هر یك نمونه‌ای است از یك ماهیت. این ماهیت را می توان، لااقل به طور نظری، تصور و تعریف کرد. و اگر ما علم به این ماهیات داشته باشیم می توانیم یك رشته حقایق ضروری از آنها استنتاج کنیم، زیرا وقتی که ما ماهیات را تصور می کنیم، در حقیقت وجود را از انضمامی انتزاع می کنیم و نظام ممکنات را، صرف نظر از اینکه خدا این جهان خاص را اختیار کرده است، در نظر می آوریم. این معنی قابل قبول است که نظر ولف دربارهٔ اینکه ممکن بود جهان سوای آنچه هست باشد با نظریّهٔ او دربارهٔ ماهیات سازگار نیست. زیرا می توان گفت که، با توجه به ماهیاتی که جهان از آنها ترکیب یافته است، نظام جهان نمی توانست جز آنچه هست باشد. با این همه، نکته‌ای که من می خواهم متعرض آن شوم این است که مذهب اصالت عقل ولف، و تأکیدی که او بر تصوّرات قابل تعریف روشن و متمایز، و نیز بر قیاس عقلی می کند اورا به آنجا می برد که فلسفه را علم به ممکن، یعنی علم به اشیاءِ ممکن توصیف کند، با توجه به این نکته که شیءِ ممکن یعنی هر چیزی که متضمن تناقض نباشد.

به این معنی اشاره کردیم، و البته شکی در آن نیست، که فلسفهٔ لایب نیتس تأثیر بارزی در

---

26. principle of sufficient reason

اندیشهٔ ولف داشته است. به زودی نمونه‌هایی از این تأثیر را خواهیم دید. ولی ولف با ابقای اندیشهٔ ماهیات، اشارهٔ صریحی به مدرسیان می‌کند؛ و هر چند، با توجه به رواج تحقیر مکتب مدرسیان در آن زمان، سعی می‌کند که بگوید می‌خواهد اندیشه‌های آنها را اصلاح کند، ولی این حقیقت را پنهان نمی‌کند که، به پیروی از لایب نیتس، با کسانی که تمامی عقاید و آثار مدرسیان را محکوم می‌کنند هیچ همدلی ندارد. و در حقیقت کاملا آشکار است که او متأثر از مدرسیان بود. ولی عطف توجه او به وجود به عنوان ماهیت بیشتر سکوتس[۲۷] را به یاد می‌آورد تا آکویناس[۲۸] را، بیشتر فلسفهٔ مدرسی اخیر در او تأثیر داشت تا نظام فکری تومیسم[۲۹]. چنانکه او در کتاب هستی‌شناسی[۳۰] خود با تأیید از سوارث[۳۱] یاد می‌کند که نوشته‌هایش در دانشگاههای آلمان، حتی در دانشگاههای پروتستانی، موفقیت بسزایی کسب کرده بود.

تأثیر فلسفهٔ مدرسی در ولف را از تقسیم‌بندیی که او از فلسفه می‌کند می‌توان دریافت. تقسیم‌بندی اساسی که البته به ارسطو باز می‌گردد عبارت است از تقسیم فلسفه به نظری و عملی. فلسفهٔ نظری یا الهیات خود به هستی‌شناسی و روانشناسی عقلی و جهانشناسی تقسیم می‌شود. هستی‌شناسی به بحث در وجود من حیث هو می‌پردازد، روانشناسی عقلی با نفس سروکار دارد و جهانشناسی از نظام جهان هستی و الهیات عقلی یا طبیعی، که موضوع آن وجود و صفات الهی است، سخن می‌گوید. (فلسفهٔ عملی در نزد ارسطو به اخلاق و اقتصاد و سیاست تقسیم می‌شود). تفکیک صریح هستی‌شناسی یا الهیات عمومی از الهیات طبیعی به قرون وسطی باز نمی‌گردد؛ آن را گاهی به خود ولف نسبت داده‌اند. ولی این تفکیک قبلا به دست یکی از پیروان دکارت به نام کلاوبرگ[۳۲] (۱۶۲۲ـ۱۶۶۵) صورت گرفته بود که به جای «ontology» لفظ «ontosophy» به کار می‌برد، و بعدها این لفظ را ژان باتیست دوامل[۳۳] (۱۶۲۴ـ۱۷۰۶) مدرسی در کتاب *فلسفهٔ عمومی*[۳۴] خود به کار برد. بعلاوه، ولف در کتاب *هستی‌شناسی* خود سعی کرد که تعریفهای مدرسیان و نیز اظهارنظرهای آنها را دربارهٔ علم وجود من حیث وجود اصلاح کند. هر چند تقسیم‌بندی او از فلسفه با تقسیم‌بندی، مثلا قدیس تامس آکویناس فرق می‌کند، با این همه، سلسله‌مراتب شعب آن آشکارا تحت تأثیر فلسفهٔ مدرسی بسط یافت[۳۵]. ممکن است این موضوع چندان با اهمیت به نظر نیاید، ولی لااقل جالب توجه است که می‌بینیم سنت مدرسی در اندیشهٔ یکی از شخصیتهای برجستهٔ روشنگری آلمان به حیات خود ادامه می‌دهد، هر چند اگر از دیدگاه صرفاً «تومی[۳۶]» نگاه کنیم، شکل نسبهٔ

27. Scotus 28. Aquinas 29. Thomism 30. *Ontology* 31. Suárez
32. Clauberg 33. Jean-Baptiste Duhamel 34. *Philosophia universalis*
۳۵. باید افزود که تقسیم‌بندی ولف از فلسفه در درسنامه‌ها و کتابهای درسی بعدی مدرسی تأثیر بسزایی بخشید.
36. Thomist

منحطی از فلسفهٔ مدرسی بود که در فلسفهٔ ولف جای گرفته بود. مطمئناً کسانی مانند پروفسور ژیلسون که «فلسفهٔ اصالت وجود[۳۷]» آکویناس و پیروان وفادارش را در برابر «فلسفهٔ اصالت ماهیت[۳۸]» مدرسیان سپس‌تر می نهادند چنین می اندیشیدند[۳۹].

تأثیر لایب نیتس در ولف را می‌توان علناً در بحث ولف دربارهٔ جوهر دید. هر چند او از استعمال لفظ «موناد[۴۰]» پرهیز می کند، وجود جواهر سادهٔ ادراك ناشدنیی را، که بُعد و شکل ندارند و هیچ یك از آنها کاملا شبیه دیگری نیست، مسلم می گیرد. اشیائی که ما در جهان مادی ادراك می کنیم مجموعه‌هایی از این جواهر یا اجزاءِ مابعدالطبیعی اند؛ و بُعد، چنانکه لایب نیتس می گفت، متعلق به نظام پدیده‌هاست. البته، بدن انسان نیز مجموعه‌ای از جواهر است. ولی در انسان نفسی هست که جوهری بسیط است، و وجود آن را می توان با مراجعه به شعور و خودآگاهی و آگاهی از جهان خارج ثابت کرد. در حقیقت وجود نفس برای هرکس در خودآگاهی او بی‌واسطه قابل درك است.

ولف اهمیت بسزایی برای شعور یا آگاهی قائل است. نفس، به عنوان جوهری بسیط، از قوهٔ فعالی برخوردار است؛ ولی این قوه عبارت است از توانایی نفس در تصویر جهان در خود. فعالیتهای مختلف نفس، که دو شکل اساسی آن شناخت و خواستن است، تنها تجلیات این قوّهٔ تصویر است. رابطهٔ میان نفس و بدن را باید براساس هماهنگی پیشین بنیاد[۴۱] توصیف کرد. در نزد لایب نیتس تعامل مستقیمی میان نفس و بدن وجود ندارد. خدا چنین مقرر داشته است که نفس جهان را بر طبق تغییراتی که در اندامهای حسی روی می‌دهد در خود تصویر کند.

دلیل اصلی وجود خدا در نزد ولف دلیلی جهانشناختی است. جهان، یعنی این نظام اشیاءِ متناهی به هم وابسته، برای وجود و ماهیت خود نیازمند یك جهت کافی[۴۲] است، و این جهت کافی ارادهٔ الهی است، هر چند اختیار الهی نیز جهت کافیی در قوهٔ جاذب بهترین دارد که خداوند آن را مقرر فرموده است. این، البته، بدان معنی است که ولف ناگزیر از خطوط عمدهٔ خداشناسی استدلالی[۴۳] لایب نیتس پیروی می کند. او نیز مانند لایب نیتس میان شر مافی الطبیعی و اخلاقی و مابعدالطبیعی تمایز قائل می شود. شر مابعدالطبیعی، که عبارت است از نقص ضرورهٔ ملازم تناهی، از جهان جدایی ناپذیر است. و اما در مورد شر مافی الطبیعی و اخلاقی باید گفت که جهان مستلزم لااقل احتمال آنهاست. در واقع، سخن این نیست که آیا خدا می توانست جهانی خالی از شر بیافریند یا نه، بلکه سخن این است که آیا جهت کافیی برای آفریدن جهانی هست که در آن شر، یا لااقل احتمال آن، بتواند نباشد. پاسخ ولف به این

---

37. existentialism 38. essentialism

۳۹. در این باره رجوع کنید به: Gilson, *Being and Some Philosophers* (second edition, corrected and enlarged, Toronto, 1952).

40. monad 41. pre-established harmony 42. sufficient reason 43. theodicy

سخن این است که خدا جهان را بدین منظور آفریده است که انسان آن را بشناسد و بزرگ بدارد و بستاید.

دژ این همه ما آشکارا بس دوریم از عقیدهٔ تومازیوس که می گفت نفس آدمی قادر نیست در مابعدالطبیعه و الهیات طبیعی به حقیقت دست یابد. ولف، علاوه بر دلیل جهانشناختی وجود خدا، دلیل هستی‌شناختی آن را هم قبول داشت، زیرا معتقد بود که بسط این دلیل به یمن کوشش لایب نیتس و خود او آن را از انواع متداول انتقاد مصون داشته است. تهمت الحادی که به ولف بسته بودند بی معنی بود. ولی دشمنان پارسامذهبش حق داشتند تصور کنند که او عقل را به جای ایمان می نشاند و بنیان تصور آنها را از دبن سست می کند.

ولف همچنان که نظریهٔ ناتوانی فکری انسان در قلمرو مابعدالطبیعه را رد می کرد، همچنین نظریهٔ ناتوانی اخلاقی آدمی را مردود می شمرد، یعنی این نظریه را که اگر انسان به حال خود واگذار شود، جز گناه کاری از دستش ساخته نیست. نظریهٔ اخلاقی او بر اندیشهٔ کمال مبتنی بود. در تعریفی که از خیر و بد به دست می‌داد می گفت خیر آن چیزی است که ما و وضع ما را کاملتر کند و بد آن چیزی که ما و وضع ما را ناقص تر کند. ولی ولف می‌پذیرد که این معنی را «پیشینیان ما» از روزگاران گذشته دریافته بودند که ارادهٔ ما فقط متوجه امری است که آن را خیر می شماریم و ما را به نحوی به سوی کمال می برد و هیچ گاه آهنگ انجام دادن کاری که آن را بد می شماریم نمی کند. به عبارت دیگر، او این سخن مدرسیان را می‌پذیرد که انسان همواره از دیدگاه خیر[۴۴] انتخاب می کند. بنابراین آشکار است که او ناگزیر باید معیاری بیابد که به یاری آن بتواند دو نوع خیر را از یکدیگر بازشناسد، یکی خیر به معنی وسیع کلمه، یعنی خیری که شامل هر چیزی است که متعلق انتخاب اراده است و دیگری خیر به معنی اخلاقی کلمه، یعنی خیری که ما باید در جستجوی آن باشیم و آن را انتخاب کنیم. درست است که او بر اندیشهٔ کمال طبیعت آدمی تأکید می‌ورزد. ولی بدیهی است که باید به این اندیشه محتوای مشخصی داد تا به یاری آن بتوان افعال اخلاقی را از افعال غیر اخلاقی بازشناخت. ولف در کوشش برای نیل به این مقصود، به اندیشهٔ هماهنگ کردن عناصر گوناگون طبیعت آدمی تحت حکومت عقل و شرایط درونی و بیرونی اهمیت درجهٔ اول می دهد. بعضی نوشته‌اند که ولف، با گنجاندن خیر بیرونی در خیر اعلا[۴۵] یا غایت کوشش اخلاقی انسان، تبیینی از «اخلاق پروتستانی» به دست داده است. ولی باید گفت که قرنها پیش، ارسطو به قدر کافی خیرهای بیرونی را در خیر انسان دخالت داده است. به هر حال باید توجه داشت که ولف مواظب است که از فردگرایی که ممکن است با اخلاق استکمال نفس مرتبط بنماید احتراز کند. از این رو، او به این نکته اهمیت می‌دهد که انسان فقط در صورتی می‌تواند خود را به حد کمال برساند که بکوشد تا به همنوعان خود کمك کند و بر انگیزه‌های صرفاً خودخواهانهٔ خود فایق آید. کوشش

44. sub specie boni

45. summum bonum

در تعظیم خداوند و احترام به خیر عمومی جزءِ اندیشهٔ استکمال نفس به شمار می آید. بنابراین، «قانون طبیعی» حکم می کند که ما کاری کنیم که به خود و وضع خود و وضع دیگران کمال بیشتر ببخشیم و کاری نکنیم که موجب افزایش نقص خودمان یا دیگران شود.

ولف آزادی را شرط زندگی اخلاقی می‌داند. ولی برای او آسان نیست توضیح دهد که این آزادی چگونه امکانپذیر است، اگر معنی آن این باشد که انسان می توانسته است انتخابی سوای آنچه فی‌الواقع کرده است بکند. زیرا، چنانکه دیدیم، در نظر او طبیعت همانند یك ماشین است که همهٔ حرکات آن معین و (بنا به فرض) ضروری است. با این همه، ولف به رغم این دشواری همچنان بر این عقیده است که انسان آزاد است، و برای توجیه این موضع خود به نظریهٔ هماهنگی پیشین بنیاد میان نفس و بدن توسل می جوید. میان آنها تعامل مستقیمی وجود ندارد. لذا، مثلا شرایط بدنی و انگیزه‌های احساسی نمی تواند انتخابهای نفس را تعیین کند. انتخابهای نفس از ذات خود آن برمی‌خیزد و بنابراین آزادانه است.

ولی ولف در خصوص رابطهٔ عقل با اراده در زندگی اخلاقی نیز با دشواریهایی روبه‌رو می‌شود. به عقیدهٔ او، ارادهٔ دائمی انسان به اینکه فقط کاری را انجام دهد که موافق قانون اخلاقی باشد آغاز و مبنای تقواست. ولی آیا می توان گفت که این تمایل دائمی اراده به انجام دادن کار موافق قانون اخلاقی را عقل از طریق شناخت خیر و شر اخلاقی ایجاد می کند؟ آیا نباید گفت که این ایجاد کار خود اراده است؟ از آنجا که تمایل دائمی اراده به خیر اخلاقی چیزی نیست که از آغاز داده شده باشد، و از آنجا که دشوار است نشان داده شود که چگونه این تمایل دائمی اراده به وسیلهٔ عقل تنها به وجود می آید، ولف بر نیاز به تربیت در زندگی اخلاقی و اهمیت نقش این تربیت تأکید می‌ورزد. از سوی دیگر آنچه او بر آن تأکید می‌ورزد تربیت عقلانی، یعنی تشکیل تصورات روشن و متمایز است. لذا، حتی اگر ولف پاسخ کاملا قانع کننده‌ای به این سؤال نمی‌دهد که انسان چگونه با کوششهای خود می تواند به یك زندگی حقیقةً اخلاقی دست یابد، روشن است که آخرین سخن او مذهب اصالت عقل است. هدف اصلی تربیت به وجود آوردن آن تصورات روشنِ از وظیفهٔ اخلاقی است که می توانند به صورت نیروهای محرکی برای اراده در آیند. ظاهراً به اندازهٔ کافی روشن است که تهِ فکر او چیست. اراده طبیعةً در جستجوی خیر است. ولی انسان ممکن است تصورات غلطی از خیر داشته باشد. از این رو، پرورش تصورات درست و روشن و وافی به مقصود اهمیت پیدا می کند. اراده را می توان تنها با عقل به راه راست هدایت کرد. ممکن است ولف نتوانسته باشد به دقت توضیح دهد که چگونه عقل می تواند بر اراده فرمان براند و خواهشهای درست به وجود آورد؛ ولی در اینکه عقل می تواند چنین کاری بکند به عقیدهٔ او شکی وجود ندارد.

ولف گاهی چنان سخن می گوید که گویی هدف تربیت ذهن ایجاد تصورات سودمند است. اگر، هنگامی که او دربارهٔ وظایف ما نسبت به خود و همنوعانمان سخن می گوید، اصرار او را در

این معنی درنظر بگیریم که انسان باید کار کند و بدین وسیله خود را حراست و خیر عمومی را تقویت کند، شاید چنین نتیجه بگیریم که اخلاقِ کمال مطلوب او چیزی جز اخلاق شهروند شایسته و سختکوش نیست. به عبارت دیگر، ممکن است چنین نتیجه بگیریم که او تصور بورژوامنشانهٔ تمام عیاری از وظیفهٔ اخلاقی انسان دارد، تصوری که می توان آن را شکل دُنیوی شده‌ای از مفهوم پروتستانی وظیفهٔ انسان در این جهان توصیف کرد. ولی این تصور هر چند عنصری در اندیشهٔ او را تشکیل می‌دهد، یگانه عنصر نیست. زیرا او به لفظ «سودمند» معنی وسیعی می‌دهد. سودمند بودن برای جامعه صرفاً خدمت صادقانه به عنوان کارگر یا نوعی مأمور دولت نیست. مثلا هنرمند و فیلسوف تواناییهای خود را پرورش می‌دهند و در استکمال خود می کوشند و برای جامعه «سودمند»ند. تربیت برای زندگی نباید به معنی محدود و عامیانهٔ کلمه گرفته شود. ولف می کوشد تا تصور وسیعی از تربیت و استکمال نفس را با تأکید بر وظیفهٔ خدمت در راه خیر عمومی که عنصر ممیّز فلسفهٔ اخلاقی اوست به هم بیامیزد.

با توجه به این تصور کانت که انسان مکلف به طلب کردن کمال اخلاقی است و این کمال اخلاقی را نمی توان در یك زمان متناهی به دست آورد، شایان ملاحظه است که قبل از او، در نظر ولف، کمال اخلاقی چیزی نیست که بتوان به طور قطع بی‌درنگ به آن دست یافت. انسان نمی‌تواند به هدف خود نایل آید و سپس آسوده بیارامد. وظیفهٔ انسان در طلب کردن کمال اخلاقی عبارت است از اینکه دائماً در راه نیل به آن کوشش شود، یعنی انسان لاینقطع در جهت هماهنگ کردن انگیزه‌ها و خواستهای خود تحت هدایت عقل کوشش کند. و این وظیفه هم در گردن فرد است و هم در گردن نژاد انسانی به طور اعم.

حقوق انسان بر وظایف او مبتنی است. همهٔ انسانها در طبیعت خود با هم برابرند، و به عنوان انسان وظایف یکسانی دارند. بنابراین حقوق یکسانی دارند. زیرا ما به طور طبیعی حق داریم که از هر چیزی که قادرمان سازد که وظایف طبیعی خود را انجام دهیم برخوردار شویم. البته حقوق اکتسابیی هم وجود دارد؛ ولی برحسب حقوق طبیعی انسانها همه با هم برابرند.

ولف وجود کشور را ناشی از قرارداد می‌داند. ولی در نظر او کشور توجیهی طبیعی دارد، به این معنی که تنها در یك جامعهٔ وسیع است که انسان می تواند چیزهای زندگی را برای خود کسب کند و در برابر تعرض از آنها دفاع کند. بنابراین، کشور بدین منظور به وجود می آید که خیر عمومی را تأمین کند. اما در مورد حکومت عقیده دارد که در نهایت امر شهروندانند که باید رضایت بدهند به اینکه آیا قدرت عالیه را خود در دست گیرند یا آن را به حکومتی واگذار کنند. قدرت حکومت تنها آن دسته از فعالیتهای شهروندان را در بر می گیرد که مربوط به دستیابی آنها به خیر عمومی می شود. با این همه، ولف، در امر نظارت، اختیارات وسیعی برای تأمین سعادت جسمی و روحی به حکومت تفویض می کند. زیرا خیر عمومی را برحسب کمال انسانی تفسیر می کند، نه برحسب صرفاً اقتصادی.

ولف در کتاب حقوق بین *المللی*[۴۶] می گوید که ملتها را باید همچون «اشخاص متفرّد آزادی دانست که در حالت طبیعت زندگی می کنند». و درست همچنان که یك قانون طبیعی اخلاقی هست که انسانهای متفرّد را مکلف می کند و حقوق را پدید می آورد، همچنان نیز یك قانون طبیعی ملتها، یا قانون ضروری ملتها، هست که لایتغیر است و حقوق مساوی پدید می آورد. این قانون قانون طبیعی اخلاقی قابل اطلاق بر ملتهاست.

از این گذشته، باید چنین فرض کرد که همهٔ ملتها با رضایت یکدیگر کشوری عالی[۴۷] تشکیل داده‌اند. زیرا خود طبیعت ملتها را بر آن می‌دارد که برای خیر مشترك خود جامعه‌ای بین المللی تشکیل دهند. بنابراین، باید چنین نتیجه گرفت که ملتها به عنوان یك کل از این حق برخوردارند که ملتهای متفرّد را وادار کنند که وظایف خود را نسبت به جامعهٔ بزرگتر به جای آورند. و درست همچنان که در یك کشور دموکراتیك ارادهٔ اکثریت را باید نمایندهٔ ارادهٔ کل ملت دانست، همچنان نیز در کشور عالی ارادهٔ اکثریت ملتها باید نمایندهٔ ارادهٔ همهٔ ملتها دانسته شود. ولی وقتی که ملتها نمی توانند آن گونه که برای گروههایی از افراد میسر است گرد هم آیند، این اراده را چگونه باید بیان کرد؟ به عقیدهٔ ولف باید چنین فرض کرد که همهٔ ملتها اگر از عقل سلیم پیروی کنند بر سر چنین اراده‌ای با یکدیگر توافق خواهند کرد. و از این چنین نتیجه می گیرد که آنچه مصوّب «متمدن ترین ملتها» باشد قانون ملتهاست.

ولف قانون منبعث از مفهوم جامعه‌ای از ملّتها را «قانون ارادی ملتها» می نامد. و این قانون را تحت عنوان کلی «قانون وضعی[۴۸] ملتها» قرار می‌دهد، همچنین تحت عنوان قانون تعاهدی[۴۹] که مبتنی بر رضایت آشکار ملتهاست و قانون عرفی که مبتنی بر رضایت ضمنی آنها. صرف نظر از انتقاد ممکن وارد بر اندیشهٔ کشور عالی با یك فرمانروای خیالی، به نظر طبیعی تر می آید که آنچه را ولف حقوق بین المللی ارادی[۵۰] می نامد تحت عنوان حقوق بین المللی طبیعی[۵۱] قرار دهیم نه تحت عنوان حقوق وضعی[۵۲]. زیرا طبقه‌بندی اخیر ظاهراً بیشتر مستلزم وجود یك جامعهٔ عالی یا جهانی بالفعل است تا جامعهٔ مفروضی از ملتها. با این همه، ولف در قول به وجود «قانون ارادی ملتها» تحت تأثیر گروتیوس بود که به او استناد می جوید، هر چند بر او خرده می گیرد که نتوانسته است قانون ارادی و تعاهدی و عرفی را دقیقاً از یکدیگر بازشناسد. در هر حال، اندیشهٔ جامعهٔ ملتها، اعم از اینکه کاربرد ولفی آن را بپذیریم یا رد کنیم، از ارزش بی‌چون و چرایی برخوردار است.

اگر ولف را با متفکرانی مانند دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس مقایسه کنیم، بی شك باید اورا در تاریخ فلسفه شخصیتی فروتر از آنها دانست. ولی اگر اورا درمتن نشو و نمای تفکر آلمانی

---

46. *Jus Gentium*
47. supreme State
48. positive law
49. stipulative law
50. jus gentium voluntarium
51. j. g.naturale
52. j. positivum

درنظر بگیریم، قضاوت دیگری دربارهٔ او خواهیم داشت. از لایب نیتس که بگذریم، آلمان در تفکر محصول اندکی داشته است: عصر بزرگ فلسفهٔ آلمان بعداً آغاز می شود. ولی در این فاصله، ولف به عنوان نوعی مربی فلسفی ملت خود عمل می کرد. غالباً او را، بدون شك بحق، به خشکی و جزمیت و صورت پرستی[۵۳] متهم می کردند. ولی نظام فکری او به سبب نظم و نسق صوری و مرتب خود توانست نوعی درس فلسفه برای دانشگاههای آلمان فراهم کند. نفوذ او سراسر آلمان و خارج از آن را فراگرفت و می توان گفت که اندیشه‌های او تا ظهور نقد کانتی در دانشگاههای آلمان تفوق داشت. نظام فکری او که به خودی خود دست آورد مهمی بود، به این ترتیب موجب رشد تفکر فلسفی را فراهم آورد. او بر مخالفان مذهبی خود غالب آمد، ولو فلسفهٔ او بعداً ناگزیر مغلوب فلسفهٔ کانت و اخلاف او شد. به عبارت دیگر، او مقام مهمی در تاریخ تفکر آلمانی دارد و هیچ یك از اتهامات عدم اصالت و صورت پرستیی که بر او وارد می کنند چیزی از این اهمیت نمی کاهد.

۳. پیروان و مخالفان ولف

عبارت «فلسفهٔ لایب نیتس ـ ولفی» که ولف خود آن را رد می کرد نخستین بار به وسیلهٔ گئورگ برنهارد بیلفینگر[۵۴] (۱۶۹۳ـ۱۷۵۰)، که یکچند استاد فلسفه در سن پترزبورگ[۵۵] وپس از آن (از سال ۱۷۳۱) استاد کرسی الهیات در توبینگن[۵۶] بود، به کار برده شد. کتاب او تحت عنوان *بداهتهای فلسفی دربارهٔ خدا، نفس انسانی، جهان و آنچه به طور کلی در اشیاء شایان اهمیت است*[۵۷] (۱۷۲۵) سهم بسزایی در انتشار نظام فکری ولف داشت، هر چند او خود در همه‌چیز پیرو ولف نبود. درمیان دیگر شاگردان ولف، باید از لودویگ فیلیپ تومیگ[۵۸] (۱۶۹۷ـ۱۷۲۸) نام برد که کرسی استادی خود در دانشگاه هال را در همان زمان از دست داد که ولف را از استادی این دانشگاه محروم کردند، و نیز از یوهان کریستف گوتشد[۵۹] (۱۷۰۰ـ۱۷۶۶) نویسندهٔ *مبادی کلیات حکمت جهان*[۶۰] (۱۷۳۳) که کوشید تا فلسفهٔ ولف را در نقد ادبی به کار برد. همچنین باید از مارتین کنوتسن[۶۱] (۱۷۱۳ـ۱۷۵۱) یاد کرد، ولو دلیلی جز این نداشته باشد که او از سال ۱۷۳۱ استاد منطق و الهیات دانشگاه کونیگسبرگ[۶۲] بود و کانت نیز ازجملهٔ کسانی بوده است که در مجلس درسش حضور می یافته‌اند. کنوتسن هم در ریاضیات و هیئت دست داشت و هم در فلسفه؛ او بود که علاقهٔ کانت را به مطالعهٔ علم نیوتونی برانگیخت. در

---

53. formalism 54. Georg Bernhard Bilfinger 55. St. Petersburg 56. Tübingen

57. *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*

58. Ludwig Philipp Thümmig 59. Johann Christoph Gottsched.

60. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* 61. Martin Knutzen 62. Königsberg

فلسفه از لایب نیتس و ولف پیروی می کرد، ولی در عین حال، خود نیز متفکر مستقلی بود. چنانکه نظریهٔ هماهنگی پیشین بنیاد را کنار نهاد و نظریهٔ علیت فاعلی[۶۳] را اختیار کرد. نیازی به گفتن نیست که کنوتسن مسبب ظهور فلسفهٔ انتقادی کانت نبود، بلکه درسهایش یکی از عواملی بود که به تشکل آراءِ فلسفی کانت درمرحلهٔ ماقبل انتقادی آن کمك کرد. کنوتسن در دین متمایل به پارسامذهبی بود؛ ولی تحت تأثیر ولف در طرد الهیات طبیعی یا فلسفی که از ممیّزات جنبش پارسامذهبی بود دگرگونیهای بسیاری وارد کرد. به همین منظور بود، که کتاب *دلیل فلسفی حقیقت دین مسیح*[۶۴] (۱۷۴۰) را منتشر کرد. به عبارت دیگر، او کوشید تا روحانیت پارسامذهبی را با «مذهب اصالت عقل» ولفی ترکیب کند.

شخصیت مهم دیگر الکساندر گوتلیب باومگارتن[۶۵] (۱۷۱۴ـ۱۷۶۲) استاد دانشگاه فرانکفورت آن ـ در ـ اودر[۶۶] و نویسندهٔ کتابهای درسی بسیار است که فلسفهٔ ولف را شرح و بسط داد. کتاب *مابعدالطبیعه*[۶۷] او مورد استفادهٔ کانت در درسهایش بود؛ البته کانت بر محتوای آن خرده‌هایی نیز می گرفت. ولی اهمیت باومگارتن در داشتن مناسباتی با کانت یا در غنا بخشیدن به واژگان فلسفی آلمان از طریق ترجمهٔ اصطلاحات لاتینی به آلمانی نبود، بلکه بیشتر در این معنی بود که او بنیانگذار واقعی نظریهٔ زیبایی شناسی در آلمان بود. او در کتاب خود به نام *تأملات فلسفی دربارهٔ چندین موضوع مربوط به شعر*[۶۸] (۱۷۳۵) که تحت عنوان *تأمّلاتی دربارهٔ شعر*[۶۹] به زبان انگلیسی ترجمه شده است، کلمهٔ زیبایی شناسی[۷۰] را وضع کرد و چند سال بعد نظریاتش را در کتاب دوجلدی *زیبایی شناسی* (۱۷۵۰ـ۱۷۵۸) بسط داد.

پرداختن باومگارتن به زیبایی شناسی تا اندازهٔ زیادی به سبب فلسفهٔ ولف بود. ولف عمداً مطالعهٔ هنر و زیبایی را نادیده گرفته بود؛ زیرا این موضوع در طرح فلسفه‌اش نمی گنجید. وجههٔ همت او بیشتر مطالعهٔ مفاهیم «متمایز» یعنی مفاهیمی بود که با الفاظ قابل انتقال باشند: او به مطالعهٔ مفاهیمی که «روشن»اند ولی «متمایز» نیستند، یعنی مفاهیمی، از قبیل مفهوم یك رنگ معین که روشن اند ولی نمی توان آنها را به یاری الفاظ به دیگری انتقال داد، علاقه‌ای نداشت، و چون معتقد بود که مفاهیم مربوط به لذّت زیبایی متمایز نیستند، از مطالعه دربارهٔ زیبایی شناسی خودداری می کرد. به علاوه، وقتی که قوای انسان را مورد مطالعه قرار می‌داد، بیشتر توجه خود را به «قوای عالی[۷۱]» انسان معطوف می‌داشت، و «قوای دانی[۷۲]» اورا نادیده می گرفت. لذا عقیدهٔ او به اینکه لذت زیبایی شناختی از اعمال قوای دانی، یعنی قوای مربوط

---

63. efficient causality
64. *Philosophical Proof of the Truth of the Christian Religion*
65. Alexander Gottlieb Baumgarten
66. Frankfurt on the Oder
67. *Metaphysics*
68. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*
69. *Reflections on Poetry*
70. aesthetica (aestheics)
71. vires superiores
72. vires inferiores

به احساس انسان است او را از توجه به نظریهٔ زیبایی شناسی بازمی داشت. بنابراین، شکافی در فلسفهٔ ولف وجود داشت که باومگارتن سعی می کرد آن را پر کند، و برای شاگرد ولف، این مستلزم توجه به قوای احساسی انسان بود. آگاهی روزافزون ازمذهب اصالت تجربهٔ انگلیسی در آلمان مخصوصاً بر شدت نیاز به چنین توجهی افزوده بود.

تصور باومگارتن از زیبایی شناسی در خصلت مبتنی بر مذهب اصالت انسان بود، به این معنی که این تصور با نوعی تصور از انسان مربوط بود. او در آغاز کتاب *زیبایی شناسی* خاطر نشان می کند که «فیلسوف نیز انسانی در میان انسانهاست، وحقاً تصور نمی کند که چنین بخش بزرگی از شناخت آدمی به او ربطی نداشته باشد[۷۳].» فیلسوف باید در پی دست یافتن به شناخت حساسیت[۷۴] باشد که نقشی چنین مهم در زندگی آدمی دارد. درست است که او نمی تواند مانند هنرمند زیبایی بیافریند، ولی باید در جستجوی شناخت منظمی[۷۵] از زیبایی باشد. در حقیقت، باومگارتن زیبایی شناسی را علم زیبایی و چیزهایی زیبا تعریف می کند. ولی زیبایی عبارت است از کمال در قلمرو حساسیت یا شناخت احساس. پس زیبایی شناسی عبارت است از علم کمال شناخت احساس. «هدف زیبایی شناسی استکمال شناخت احساس من حیث هواست. و این زیبایی است[۷۶].»

زیبایی شناسی را باومگارتن هنر زیبا اندیشیدن[۷۷] نیز توصیف می کند. این توصیف یا تعریف نامناسب آشکارا به سوءِتفاهم و سوءِاستفاده میدان می دهد. ولی باومگارتن نمی گفت که علم زیبایی شناسی عبارت است از دانستن اینکه چگونه «اندیشه‌های زیبا» بیندیشیم. مقصود او هنر به کار گرفتن به اصطلاح قوای دانی به منظور «استکمال» آنها بود. و اگر تعریفها یا توصیفهای گوناگون او را بر روی هم بریزیم، می توانیم بگوییم که مقصود او از زیبایی شناسی تمهید نوعی روانشناسی احساس، نوعی منطق احساسها و نوعی نظام برای نقد زیبایی شناختی بود.

اندیشهٔ منطق احساسها اندیشهٔ مهمی است. باومگارتن، از آنجا که پیرو ولف بود، طبیعتاً علوم فلسفی را به ترتیب الاهمّ فالاهمّ مرتب می کرد و همچنین طبیعتاً زیبایی شناسی را در مقام پایینی جای می‌داد. زیرا زیبایی شناسی با قوای فروتر و شناخت فروتری سروکار داشت. زیبایی شناسی، اگر یك علم باشد، باید فعالیت اندیشه باشد؛ ولی چون با قلمرو تصورات متمایز سروکار ندارد، باید جای فروتری در نردبان شناخت داشته باشد. در عین حال، باومگارتن معتقد بود که شایسته نیست شهود زیبایی شناختی را شکلی از تفکر صرفاً منطقی بدانیم که به هر دلیلی که باشد نمی تواند موافق معیارهای تفکر منطقی باشد. با این همه، «غیرمنطقی» هم نیست. شهود زیبایی شناختی قانون درونی خاص خود و منطق خاص خود را دارد. به همین سبب است که می بینیم باومگارتن از زیبایی شناسی به عنوان هنر معادل عقل

---

73. Section 6. 74. sensibility 75. systematic 76. *Aesthetics*, Section 14.
77. ars pulchre cogitandi

سخن می گوید: «زیبایی شناسی (نظریهٔ هنرهای ذوقی، شناخت فروتر، هنر زیبا اندیشیدن، و معادل عقل) علم شناخت احساسهاست[۷۸].» باومگارتن ممکن است به روشنی تمام مشخص نکرده باشد که آیا از خود شهود زیباشناختی سخن می گوید یا از تمثّل مفهومی و تأمّلی آن؛ ولی لااقل دو چیز می توان گفت. نخست اینکه حساسیت را نباید به این دلیل که «شناختِ احساس» شناخت کاملا منطقی یا ریاضی نیست، از حوزهٔ شناخت طرد کرد. دیگر اینکه حساسیت نوع خاصی از شناخت است. زیرا، ما در بحث دربارهٔ آن، به شناخت شناسی[۷۹] خاص، یعنی به شناخت یا نظریهٔ شناخت فروتر[۸۰] نیاز داریم. زیرا قانون حاکم بر شهود زیبایی شناختی یا استحسانی را نمی توان با مفاهیم متمایز و صرفاً منطقی بیان کرد؛ شهود زیبایی شناختی نوعی «معادل عقل» است. منطق محض یعنی انتزاع[۸۱] و انتزاع یعنی فقیرسازی، به این معنی که امر انضمامی[۸۲] و فردی[۸۳] فدای امر انتزاعی[۸۴] و کلی می شود. ولی شهود زیبایی شناختی پُلی میان فردی و کلی، یا میان امر انضمامی و امر انتزاعی می افکند. «حقیقت» آن را در کیفیات انضمامی می توان یافت. و زیبایی چیزی نیست که بتوان آن را با مفاهیم انتزاعی بیان کرد.

باومگارتن، با آوردن یك رشته موضوعات گوناگون زیر عنوان کلی زیبایی شناسی، کارِ ساختن تعمیمهای روشن را آسان نکرد. ولی نکتهٔ بارز نظریهٔ زیبایی شناسی او درتصدیق این حقیقت است که مفاهیمی از قبیل زیبایی کاربردهای خاص خود را دارند. لذا، او زیبایی شناسی را به عنوان شاخهٔ مستقلی از فلسفه بنیان نهاد. مثلا در بحث دربارهٔ زبان شعر، تصریح می کند که نمی توانیم همهٔ کاربردهای زبان را به زور دریك قالب بریزیم و آنها را به یك نحو تعبیر و تفسیر کنیم. در شعر، کلمات گویی آغشته به محتوای احساسی بی واسطه باقی می مانند: «زبانِ کاملِ احساس شعر است[۸۵]». زبانِ شعر باید متفاوت با زبان، مثلا، علم فیزیك باشد: کلمات یکسان ایفای نقش نمی کنند. ولی، از این چنین برنمی آید که تعبیرات شعری مهمل است. این گونه تعبیرات شهودهای زنده‌ای را بیان می کنند و به ذهن فرا می خوانند که غیرمعقول نیستند بلکه معادل عقلی خاص خود را دارند. به تعبیر باومگارتن، آنها از «زندگی شناخت[۸۶]» برخوردارند.

بی گمان ما نباید در اهمیت باومگارتن مبالغه کنیم. اولا او «پدر زیبایی شناسی» نبود. کافی است اندکی در تاریخ به عقب برگردیم تا ببینیم که مثلا شافتسبری و هاچسن[۸۷] قبلا در انگلستان در این باره کتاب نوشته‌اند. ثانیاً گاهی ستایش بیش از حدی از دستاوردهای او کرده‌اند، که در مقابل آن کافی است که به این قضاوت بندتو کروچه توجه کنیم که «کتاب *زیبایی شناسی* باومگارتن بجز عنوان آن و نخستین تعریفهایش، باقی همه پوشیده از کَپَك

---

78. *Aesthetics,* section I; cf. also *prolegomena,* section I.
79. epistemology
80. gnoseologia inferior
81. abstraction
82. concrete
83. individual
84. abstract
85. *Meditations,* sectionn 9.
86. vita cognitionis
87. Hutcheson

کهنگی و ابتذال است[88]» با این همه، اهمیت کار او در بسط نظریهٔ زیبایی‌شناسی در آلمان غیرقابل انکار است. بدون شك، همان طور که کروچه می گوید، درست است که او در تاریخ زیبایی شناسی «به عنوان علمِ در حال شکل گرفتنِ زیبایی شناسی یعنی علمی بنیان نهادنی[89] نه بنیان نهاده[90]» شایان اهمیت است، ولی لااقل قبول داشت که نه تنها چیزی به عنوان فلسفهٔ زیبایی شناسی وجود دارد، بلکه علاوه بر آن معتقد بود که زبان زیبایی شناسی خصوصیات خود را دارد. البته او موضوع را در پرتو فلسفهٔ باومگارتن تفسیر می کرد، و این اتهام را بر او وارد کرده‌اند که بیش از حد به زبان مذهب اصالت ادراك[91]، مثلا «به زبان شناخت» و «حقیقت»، سخن گفته است. ولی نکتهٔ قابل توجه این است که اولا دریافت که گزارش صرفاً اصالت عقلی از شهود و لذت زیبایی شناختی وافی به مقصود نیست، و ثانیاً او راه را برای بسط بعدی نظریهٔ زیبایی شناسی هموار کرد. کاستیهای باومگارتن هرچه باشد، قدر مسلم این است که او دریافت که گوشه‌ای از زندگی و فعالیت آدمی هست که موضوع مناسبی برای مطالعهٔ فلسفی است، ولی نمی تواند برای کسی که بخواهد آن را در قلمرو تفکر منطقی انتزاعی بیاورد قابل فهم باشد، مگر آنکه به کلی از فلسفه بیرون افتد.

از جمله شاگردان باومگارتن، گئورك فریدریش میر[92] (۱۷۱۸ـ۱۷۷۷) بود که تعالیم استادش در دانشگاه هال را بسط داد و کتاب *اصول همهٔ علوم زیبا*[93] را در سه مجلد (۱۷۴۸ـ۱۷۵۰) و کتاب *ملاحظاتی در اصول اوّلیّهٔ همهٔ هنرها و علوم زیبا*[94] را در سال ۱۷۵۷ منتشر کرد. در زمینهٔ نظریّهٔ زیبایی شناسی، موزس مندلسزون[95] (۱۷۲۹ـ۱۷۸۶) نیز که در فصل بعد دوباره از او یاد خواهیم کرد متأثّر از باومگارتن بود. ولی ضرورتی ندارد که در اینجا فهرستی از این گونه نامها بیاوریم. کافی است بگوییم که در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم نوشته‌های بسیاری در زمینهٔ زیبایی شناسی انتشار یافت. چنانکه کولّر[96] در کتاب *طرحی از تاریخ و ادبیات زیبایی شناسی*[97] خود (۱۷۹۹) تصریح کرد که جوانان میهن پرست از ملاحظهٔ این نکته خوشحال خواهند شد که آلمان بیش از هر کشور دیگری ادبیات زیبایی شناسی پدید آورده است.

به سخن مخالفان و منتقدان ولف بازمی گردیم و می گوییم که در میان آنها می توان نخست اُز یو آکیم لانگه[98] (۱۶۷۰ـ۱۷۴۴) استاد دانشگاه هال نام برد که یکی ازمهمترین کسانی بود که

---

88. *Aesthetic,* translated by D. Ainslie, p. 218. 89. condenda 90. condita
91. intellectualism 92. Georg Friedrich Meier
93. *Anfangsgründe aller schönen wissen schaften*
94. *Betrachtungen über den ersten Grundsätzen aller schönen künste und Wissenchaften.*
95. Moses Mendelssohn 96. J.Koller
97. *Sketch of the History and Literature of Aesthetics* 98. Joachim Lange

به نام درست کیشی و پارسایی موجب طرد ولف از دانشگاه شدند. متفکر دیگری که ذوق فلسفی بسیار بیشتری داشت آندریو رودیگر[۹۹] (۱۶۷۳-۱۷۳۱) بود که در دانشگاه هال و لایپزیگ تدریس می کرد که مخالف این رأی بود که روش ریاضی را می توان در فلسفه به کار برد. ریاضیات با حوزهٔ امور بالقوّه سروکار دارد، حال آنکه سروکار فلسفه با امور بالفعل است. بنابراین، فلسفه باید بر پایهٔ تجربه‌ای که ادراك حسی و خودآگاهی به دست می دهد بنیان نهاده شود، و فیلسوف باید تعاریف اساسی و علوم متعارفهٔ خود را از این منبعِ استخراج کند. رودیگر نیز، مثلا، به هماهنگی پیشین بنیاد میان نفس و بدن حمله می کرد. حوزهٔ نفس فراخ است و میان نفس و بدن تعامل جسمانی برقرار است.

مخالف دیگر ولف کریستیان اوگوست کروزیوس[۱۰۰] (۱۷۱۵-۱۷۷۵) استاد فلسفه و الهیات دانشگاه لایپزیگ بود که خوشبینی و اصل موجبیت[۱۰۱] در فلسفهٔ لایب نیتس و ولف را مورد حمله قرار می‌داد. چون در جهان موجوداتی آزاد، یعنی انسانها، وجود دارند، نمی توان نظام جهان را به عنوان یك هماهنگی پیشین بنیاد تفسیر کرد. گذشته از آن، کروزیوس بر استفادهٔ لایب نیتس و ولف از اصل جهت کافی خرده می گرفت. ولی این مانع از آن نمی شد که اصل بنیادیی از آنِ خود را جانشین آن کند، یعنی این قضیه را که هرچه نتوان آن را اندیشید نادرست است و هرچه نتوان نادرستی آن را اندیشید درست است[۱۰۲]. کروزیوس از این قضیّهٔ راهگشا سه اصل دیگر استخراج می کرد؛ اصل امتناع تناقض[۱۰۳] که به موجب آن هیچ چیز نمی تواند در عین حال هم باشد و هم نباشد؛ اصل جدایی ناپذیر[۱۰۴] که به موجب آن اشیائی که نتوان آنها را جداگانه اندیشید نمی‌توانند جداگانه وجود داشته باشند؛ و اصل سازش ناپذیرها[۱۰۵] که به موجب آن اشیائی که نتوان آنها را با هم اندیشید نمی توانند با هم وجود داشته باشند. هر چند کروزیوس به سبب مخالفت با بعضی از آراءِ ممیّز ولف درنظر معاصرانش از جمله مخالفان ولف به شمار می آمد، ولی آشکارا پیداست که او با روح فلسفهٔ ولف مخالفتی نداشت. این را هم طرداًللباب بیفزاییم که کانت اعتبار فراوانی برای کروزیوس قائل بود، هر چند از برداشت او از مابعدالطبیعه انتقاد می کرد.

---

99. Andrew Rüdiger

۱۰۰. Christian August Crusius، فیلسوف و متألّه آسمانی معاصر کانت که از لحاظ بعضی عقاید در او تاثیر داشته است. — م.

101. determinism

۱۰۲. کروزیوس، من باب مثال، این اصل را چنین به کار می برد. عدم جهان اندیشیدنی است. پس جهان باید آفریده شده باشد. پس خدا هست.

103. principle of contradiction

104. princile of inseparables

105. principle of incompatibles

فصل ۶

روشنگری آلمان
(۲)

۱. ملاحظات مقدماتی؛ فردریك کبیر؛ «فیلسوفان مردمی[1]»

الف: فلسفهٔ ولف و پیروانش به یك معنی اوج روشنگری آلمان بود. این فلسفه گویی برنامه‌ای بود برای بردن همهٔ حوزه‌های فعالیت ذهنی انسان به پیشگاه محکمهٔ عقل. البته به همین سبب بود که متألّهان لوتری پارسامذهب با ولف به مخالفت برخاستند؛ زیرا آنها چنین می‌پنداشتند که مذهب اصالت عقل اودشمن ایمان است. نظام فکری ولف درعین حال نمایندهٔ طبقهٔ متوسط فرهیخته نیز بود. مثلا عقل می بایست حکم کند که در اعتقاد به خدا چه چیز قابل قبول است و چه چیز قابل قبول نیست؛ اعتقاد شخصی شاه یا فرمانروای محلی نباید عامل قطعی در تعیین دین یك ملت باشد. وانگهی «ذوق» وداوری زیبایی شناختی در انحصار اشرافزادگان وصاحبان هوش فوق‌العاده نیست: عقل فلسفی می‌تواند دامنهٔ فرمانروایی خود را تا حوزهٔ زیبایی شناسی بسط دهد. درست است که کار فلسفه را گروهی نسبةً اندك از پیش می برند؛ ولی عقل فی‌نفسه عام و شامل است. اعتقاد، اخلاقیات، اشکال کشوری و حکومتی، زیبایی‌شناسی، همه و همه تابع حکم غیرشخصی عقلند.

این جنبه‌های فلسفهٔ ولفی و مشتقات آن، این فلسفه را به جنبش عمومی روشنگری پیوند می‌دهد. از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، نظام فکری ولف ارتباط نزدیکی با اندیشهٔ لایب نیتس و در نتیجه با نهضت مابعدالطبیعهٔ عقلانی در فلسفهٔ بعد از رنسانس قارهٔ اروپا داشت. بنابراین، تا اندازه‌ای از روح روشنگری، آن گونه که در فرانسه و انگلستان خودنمایی می کرد، جدا بود. با این همه، درمرحله‌ای از روشنگری آلمان که دراین فصل به اختصار از آن یاد خواهیم کردتأثیر اندیشهٔ فرانسوی و انگلیسی بیشتر به چشم می‌خورد.

ب. اگر کسی بخواهد نمودگار این تأثیر را بیابد شاید کاری از این بهتر نباشد که رفتار فردریك کبیر (۱۷۱۲ـ۱۷۸۶) را مورد بررسی قرار دهد. فردریك در خانه، نزد سرپرست و

---

1. popular philosophers

معلمه‌ای فرانسوی تربیت یافت، در نتیجه شیفتگی بسیار به اندیشه و ادبیات فرانسوی همراه با احساس نوعی تحقیر به ادبیات آلمانی در او پدید آمد، تا آنجا که ترجیح می‌داد به زبان فرانسه سخن بگوید و چیز بنویسد. البته زمانی همدلی شدیدی با فلسفهٔ لایب نیتس و ولف داشت، و چنانکه در فصل اخیر دیدیم، ولف را دوباره به استادی دانشگاه هال بازگرداند. فردریك هیچ دلِ خوشی ازمتألهان لوتری که فردریك ویلهلم اول را به اخراج ولف برانگیخته بودند نداشت. از بابت اعتقادات مذهبی، او سخت طرفدار تحمل عقیده بود، نه تنها تحمل معتقدات نظامهای جزم اندیش گوناگون، بلکه همچنین تحمل عقیدهٔ عقلی مذهبان ولاادریان و حتی ملحدان. اینکه مردی به بلندآوازگی ولف را به سبب بی اعتقادی به پارسامذهبی از پروس تبعید کنند چیزی بود که نمی‌توانست مورد حمایتِ شاه قرار گیرد. با این همه، با گذشت زمان، عقیدهٔ او از ولف به عنوان یك متفکر برگشت و عمدةً تحت تأثیر اندیشهٔ فرانسوی و انگلیسی قرار گرفت در فصول مربوط به روشنگری فرانسه دیدیم که چگونه فردریك فیلسوفانی مانند ولتر و موپرتویی را به پوتسدام فراخواند و چگونه اظهار علاقه می‌کرد که با آنها دربارهٔ مسائل فلسفی و ادبی گفتگو کند. از بابت اندیشهٔ انگلیسی، باید بگوییم که او اعتقاد فراوانی به لاك داشت و ترتیبی داد که سخنرانیهایی دربارهٔ فلسفه او در دانشگاه هال ایراد شود.

هر چند فردریك کبیر به خدا معتقد بود، با این همه تمایل شدیدی به شکاکیت داشت؛ و بل از نویسندگانی بود که او ارج بسیار به آنها می‌نهاد. فردریك تا اندازهٔ زیادی آزاداندیش بود. در عین حال، احترام بسیاری برای مارکوس اورلیوس[2] امپراتور رواقی قائل بود، و مانند رواقیان[3] به تقوی و احساس وظیفه اهمیت فراوان می‌داد. چنانکه در کتاب خود به نام رساله در *حب نفس به عنوان مبدأ اخلاقیات*[4] (۱۷۷۰) کوشید تا نشان دهد که حب نفس را تنها از طریق دست یافتن و عمل کردن به تقوی که خیر حقیقی انسان است می‌توان ارضا کرد.

با توجه به پیروزیهای نظامی و عزم موفقیت آمیز او به اعتلای مقام و موقعیت سیاسی و نظامی پروس، شاید این وسوسه در ما به وجود آید که این «فیلسوف» به قول خودش «بی‌دغدغهٔ خاطر[5]» را به چشم یك کلبی مشرب[6] نگاه کنیم. ولی ستایش او از مارکوس اورلیوس سخن صرفاً تهی از معنایی نبود. هیچ کس نمی‌خواهد این شاه‌پروسی را نوعی قدیس توصیف کند که قداستش از جانب کلیسا اعلام نشده است، ولی بدون شك در کار خود احساس وظیفه و مسئولیت شدیدی می‌کرد و سخنان او در کتاب *ضد ماکیاولی*[7] (۱۷۴۰) که شاه باید خود را نخستین خدمتگزار ملت بداند جدی بود. ممکن است بگوییم او خودکامه بود، ولی خودکامه‌ای روشن‌اندیش بود که همّ خود را، مثلا، مصروف گسترش عدل و پیشبرد نشر

---

2. Marcus Aurelius 3. Stoics

4. *Essay on Self-love considered as the Principle of Morals* 5. *Sans souci* 6. *cynic*

7. *Antimachiavell*

فرهنگ، از آموزش مقدماتی گرفته تا بازسازی و بسط فرهنگستان پروس می کرد[۸]. همین توجه فردریك به فرهنگ بود که سبب شد اورا یکی از شخصیتهای برجستهٔ روشنگری آلمان به شمار آورند.

ج. انتشار اندیشه‌های فلسفی در آلمان را به اصطلاح «فیلسوفان مردمی» از پیش بردند که خود متفکران خلاقی نبودند، ولی می کوشیدند تا فلسفه را در دسترس مردم باسواد قرار دهند. چنانکه کریستیان گارو[۹] (۱۷۴۲ـ۱۷۹۸) اثری چند از دانشمندان علم اخلاق مانند فرگوسن[۱۰]، پالی[۱۱] و آدام اسمیت را به آلمانی برگرداند. فریدریش یوستوس ریدل[۱۲] (۱۷۴۲ـ۱۷۸۵) با کتاب *نظریهٔ علوم و فنون زیبا*[۱۳] (۱۷۶۷)، که آن را صرفاً یك گردآوری دانسته‌اند، به نشر اندیشه‌های زیبایی‌شناختی کمك کرد. کریستیان فریدریش نیکولای[۱۴] (۱۷۳۳ـ۱۸۱۱) از طریق سردبیری نخست *مجموعهٔ هنرهای زیبا*[۱۵] (۱۷۵۷ـ۱۷۵۸)، سپس *نامه‌هایی در ادبیات جدید*[۱۶] (۱۷۵۹ـ۱۷۶۵) و سرانجام *مجموعهٔ آثار آلمانی*[۱۷] (۱۷۶۵ـ۱۸۰۵) تأثیر بسزایی بر جای نهاد؛ او موفق شد کاری کند که این مجلات ادبی روی پای خود بایستند. همچنین می توان از کریستف مارتین ویلانت[۱۸] نام برد، هر چند نمی توان گفت که او فیلسوفی به معنی آکادمیك این کلمه بود. او نخست پارسامذهب بود، سپس شخصیتی ادبی و شاعر از آب درآمد که بیست ودو نمایشنامه از شکسپیر به آلمانی ترجمه کرد و در داستان خود زندگینامه‌ایش به نام *آگاتون*[۱۹] (۱۷۶۶) سرگذشت جوانی را می آورد که عمدةً از طریق تأثیرات پی‌درپی فلسفه‌های مختلف پرورش می یابد.

۲. خداشناسی: ریماروس؛ مندلسزون

یکی از تأثیرات اندیشهٔ انگلیسی و فرانسوی در اندیشهٔ آلمانی ظهور خداشناسی بود. در سال ۱۷۴۱ کتاب *مسیحیت به قدمت خلقت*[۲۰]، اثر تیندل[۲۱] به زبان آلمانی انتشار یافته بود، ودرست در آغاز قرن جان تولند[۲۲] یکچند از دربارهای هانور[۲۳] و برلین دیدار کرده بود.

الف. در میان خداشناسان آلمانی از همه برجسته‌تر هرمان زاموئل ریماروس[۲۴]

---

۸. همین توجه به فرهنگ بود که سبب شد فردریك اجازه ندهد که فرمان پاپ دایر بر انحلال انجمن مسیح در سرزمینهای تحت حکومت او انتشار یابد. او نمی خواست مدارکی را که به دست یسوعیان اداره می شد منحل کند.

9. Christian Garve
10. Ferguson
11. Paley
12. Friedrich Justus Riedel
13. *Theory of the Fine Arts and Sciences*
14. Christian Friedrich Nicolai
15. *Bibliothek der schönen Wissenschaften*
16. *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*
17. *Allgemeine deutsche Bibliothek*
18. Christoph Martin Wieland
19. *Agathon*
20. *Christianity as old as the Creation*
21. Tindal
22. John Toland
23. Hanover
24. Hermann Samuel Reimarus

(۱۷۶۸ـ۱۶۹۴) معلم زبانهای عبری و شرقی دبیرستان هامبورگ[۲۵] بود. اثر مهم او *دفاعیهٔ خداپرستان عقلی مذهب*[۲۶] بود. ریماروس خود این اثر را منتشر نکرد، ولی در سالهای ۱۷۷۷ـ۱۷۷۴، لسینگ[۲۷] قطعاتی از آن را تحت عنوان *قطعات وُلفن بیوتل*[۲۸] منتشر کرد. لسینگ از نویسندهٔ آن نام نبرد، ولی مدعی شد که این قطعات را در *وُلفن بیوتل*[۲۹] یافته است. بخش دیگری از آن درسال ۱۷۸۶ در برلین به نام مستعار سی. ای. شمیت[۳۰] انتشار یافت، و گزیده‌های دیگری از آن در سالهای ۱۸۵۰ـ۱۸۵۲ منتشر شد.

ریماروس ازیك سو مخالف مکانیسم صرفاً مادی‌مذهبانه بود و می گفت جهان، به عنوان یك نظام معقول، وحی خود به خود خداست: نظم جهان را نمی‌توان بدون خدا توجیه کرد. و از سوی دیگر ازمخالفان سرسخت دین فوق طبیعی بود. جهان خود وحی الهی است، و دیگر به اصطلاح وحی‌ها از ساخته‌های آدمی است. از آن گذشته، تصور جهان، به عنوان نظام مکانیکیی که اجزاءِ آن ارتباط علّی میان خود دارند، دست‌آورد بزرگ اندیشهٔ نوین است؛ و دیگر نمی‌توان تصور وحی الهی اعجازآمیز و فوق طبیعی را پذیرفت. معجزه شایستهٔ عظمت الهی نیست؛ زیرا خداوند مشیت خودرا ازطریق نظام آشکارمی کند. که با عقل می توان آن را دریافت. به عبارت دیگر الهیات طبیعی ریماروس خداشناسی متعارف را سرمشق خود قرار می دهد.

ب. موزس مندلسزون[۳۱] (۱۷۸۶ـ۱۷۲۹)، فیلسوف یهودی را، که دوست لسینگ بود و با کانت مکاتبه داشت، می توان یکی از «فیلسوفان مردمی» به شمار آورد، به این معنی که او کمك کرد که اندیشه‌های مذهبی و فلسفی روشنگری در خور فهم تودهٔ مردم شود. ولی شخصاً نیز دارای اهمیتی خاص است.

در سال ۱۷۵۵، لسینگ و مندلسزون رساله‌ای منتشر کردند تحت عنوان پوپ، *عالم مابعدالطبیعه*[۳۲]! که لااقل عنوان آن در نظر اول شگفت‌انگیز بود. فرهنگستان پروس نوشتن رساله‌ای در موضوع به اصطلاح نظام فلسفی الکساندر پوپ[۳۳] را به مسابقه گذاشته بود که موپرتویی آن را خلاصه‌ای از فلسفهٔ لایب نیتس می‌دانست. (ظاهراً هدف این کار وارد کردن ضربه‌ای غیرمستقیم بر شهرت لایب نیتس بود.) با این همه لسینگ و مندلسزون بر آن بودند

---

25. Hamburg Gymnasium

26. *Apology for or Defence of the rational Worshippers of God (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.)*

27. *Lessing* 28. *Wolffenbüttel Fragments.*

۲۹. Wolffenbüttel، از شهرهای آلمان غربی واقع در ساکس سفلی.

30. C.A.E.Schmidt 31. Moses Mendelssohn

32. *Pope a Metaphysician! (Popeein Metaphysiker)!* 33. Alexander Pope

که پوپ یا شاعر است یا عالم مابعدالطبیعه، ولی هر دو نیست؛ و در حقیقت، او از خود هیچ نظام فلسفیی ندارد. فلسفه و شعر دو چیز کاملا متفاوت اند. تفاوت میان امور مربوط به مفاهیم[۳۴] و امور مربوط به زیبایی شناختی[۳۵] را مندلسزون در تعبیراتی کلی تر در کتاب *نامه‌هایی دربارهٔ احساسات*[۳۶] خود (۱۷۵۵) و جای دیگر بیان کرده بود. او در *نامهٔ* پنجم خود می نویسد که ما باید میان «ونوس آسمانی» که عبارت از کفایت کامل مفاهیم است و «ونوس زمینی» یا زیبایی فرق قائل شویم. تجربهٔ زیبایی موضوع شناخت نیست: ما نمی توانیم آن را با یك سلسله تحلیل و تعریف دریابیم. این تصور غلطی است که بگوییم اگر قوای شناختی کاملتری داشته باشیم می توانیم لذت زیبایی شناختی کاملتری را تجربه کنیم. از سوی دیگر زیبایی موضوع میل هم نیست. همین که چیزی مورد میل قرار گیرد، دیگر نمی تواند (اگر اصلا می توانست) موضوع لذت و سیر و نظر[۳۷] زیبایی شناختی باشد. این است که، مندلسزون بنای بحث خود را بر پایهٔ وجود قوهٔ متمایزی می گذارد که خود آن را «قوهٔ استحسان[۳۸]» می نامد. او در کتاب *ساعات بامدادی*(۷)[۳۹] خود می گوید که این قوه نشانهٔ خاص زیبایی است که با «لذت آرام» مورد سیر و نظر واقع می شود، صرف نظر از اینکه ما آن را داشته باشیم یا نداشته باشیم. به این ترتیب آثار مندلسزون، با اصرار بر خصلت بی تفاوت سیر و نظر زیبایی شناختی، تا اندازه‌ای تحت تأثیر نظریهٔ زیبایی شناسی انگلیسی بوده است.

مندلسزون در حوزهٔ مذهب بر این عقیده بود که دلیل قاطعی بر وجود خدا می توان اقامه کرد. دلایل او که در *ساعات بامدادی* (۱۷۸۵) عنوان شده است کم و بیش از نظام فکری ولف پیروی می کرد؛ او برهان هستی شناختی را قبول داشت و از آن دفاع می کرد. خدا ممکن است. ولی امکان محض با تصوری که ما از وجود کامل داریم ناسازگار است. پس خدا هست.

مندلسزون در کتاب خود تحت عنوان *فایدون یا دربارهٔ خلود نفس*[۴۰] (۱۷۶۷) سعی می کرد که اندیشه‌های افلاطون را امروزی کند و استدلال می کرد که نفس هماهنگی صرف بدن است و نه چیز فسادپذیری که ممکن است تحلیل برود و نابود شود. بعلاوه، نفس گرایش طبیعی و دائمی به استکمال دارد، و از حکمت و خیر خدا بعید است که نفس آدمی را با چنین گرایش یا انگیزهٔ طبیعیی بیافریند و آنگاه با بازگرداندن نفس به نیستی تحقق استکمال آن را غیرممکن گرداند.

بنابراین، فیلسوف می تواند وجود خدا و خلود نفس را که مبانی دین طبیعی است اثبات کند. او، با این کار، صرفاً توجیهی نظری از حقایقی را به دست می دهد که نفس آدمی، چون به

---

34. conceptual 35. aesthetic

36. *Letters on Sensations (Briefe über die Empfindungen)*

37. contemplation 38. Billigungsvermögen 39. *Morgenstunden*

40. *Phaedo or on the Immortality of the Soul (Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele)*

خود واگذاشته شود، به صرافت طبع، لااقل به نحوی مبهم، آنها را تصدیق می کند. ولی این بدان معنی نیست که کشور حق دارد قبول متحدالشکل اعتقادات مذهبی خاصی را تحمیل کند. همچنین هیچ هیئت مذهبی که خواهان وحدت شکل عقیده از اعضای خویش است حق ندارد که از کشور بخواهد که آن را در نیل به این هدف یاری کند. کار کشور مربوط به افعال است نه به عقاید. هر چند کشور، البته، باید، تا آنجا که زیانی به آزادی اندیشه نرسد تشکل اندیشه‌هایی را که به فعالیت مطلوب می انجامد تشویق کند، با این همه نباید قدرت جبرآمیز خود را از حوزهٔ عمل به حوزهٔ اندیشه بسط دهد. تساهل کمال مطلوب است، ولی به قول لاك، ما نمی توانیم عمل کسانی را به تساهل برگزار کنیم که می کوشند تا عدم تساهل را جانشین تساهل کنند.

مندلسزون درگیر دعوای مشهوری با یاکوبی[41] دربارهٔ اسپینوزا و مذهب همه خدایی[42] شد. ولی دربارهٔ این موضوع در بخش مربوط به لسینگ سخنی خواهیم گفت، زیرا دعوا بر سر به اصطلاح اسپینوزاگرایی[43] لسینگ آغاز شد.

۳. لسینگ

گوتهولد افرائیم لسینگ (۱۷۲۹ـ۱۷۸۱)، وقتی که وارد دانشگاه لایپزیگ شد، در رشتهٔ الهیات نامنویسی کرد. ولی اندك زمانی بعد، درس الهیات را رها کرد و به ادبیات روی آورد. البته، بیشتر به عنوان نمایشنامه‌نویس و منتقدادبی و هنری شهرت یافته است. با این همه، باید در تاریخ فلسفی نیز جایی به او اختصاص داد. زیرا هر چند او هرگز مانند ولف فیلسوف حرفه‌ای صاحب نظامی نبود، با این همه عمیقاً به مسائل فلسفی علاقه داشت، و اندیشه‌های کم و بیش پراکندهٔ او تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر جای نهاد. ولی از آراءِ و اندیشه‌های شخصی او مهمتر این نکته بود که نوشته‌هایش بیان ادبی متحدالشکلی از روح روشنگری آلمان را تشکیل می‌داد. این سخن را نباید به این معنی گرفت که آثارش مانند آینه‌ای صرفاً اندیشه‌های دیگران را منعکس می کرد. البته، تا اندازه‌ای چنین بود. مثلا *ناتان خردمند*[44] او آرمان تساهل مذهبی را که از خصیصه‌های بارز روشنگری بود، در لباس درام، بیان می کرد. ولی در عین حال، او اندیشه‌ای را که ازدیگران می گرفت بسط می‌داد. به عنوان نمونه می توان گفت که گرچه او به نحوی تحت تأثیر خداشناسی ریماروس بود، تا اندازه‌ای با الهام از برداشت خود از اندیشه‌های اسپینوزا آن را در جهتی بسط می‌داد که انسان را بیشتر به یاد مذهب اصالت معنی سپس تر می اندازد تا آنچه معمولا از خداشناسی استنباط می شود.

لسینگ، چنانکه قبلا گفتیم، بعضی از قسمتهای شاهکار ریماروس را تحت عنوان ***قطعات ولفن بیوتل*** منتشر کرد و این کار سبب شد که بعضی از نویسندگان اورا مورد حمله قرار دهند،

---

41. Jocobi 42. pantheism 43. Spinozism

44. *Nathan the Wise (Nathan der Weise)*

مخصوصاً نویسندگانی که گمان می‌کردند او خود *قطعات* را نوشته است؛ از آن گذشته، آنها با آرایی که در *قطعات* آمده بود مخالف بودند. ولی حقیقت امر این بود که نظر لسینگ دربارهٔ مذهب با نظرِ ریماروس یکسان نبود. ریماروس بر آن بود که حقایق اساسی دین طبیعی را می‌توان دقیقاً اثبات کرد، حال آنکه لسینگ می‌گفت هیچ نظام اعتقاد دینی را نمی‌توان با برهانهایی که اعتبار عام دارند ثابت کرد. ایمان بر تجربهٔ درونی مبتنی است نه بر دلایل نظری.

وانگهی لسینگ با روش ریماروس در برابر ادیان بی‌چون و چرای الهی موافق نبود. ما نمی‌توانیم قول خداشناسان عقلی مذهب را دایر بر وجود تمایز اساسی میان حقایق دین طبیعی که با عقل قابل اثبات است و اصول عقاید دین منزل که هواخواهان روشنگری آن را رد می‌کنند، بپذیریم. البته مقصود ما القاءِ این معنی نیست که لسینگ اندیشهٔ وحی را به معنی درست آیینی[45] آن قبول داشت. دلیل آن اینکه او مخالف این بود که کتاب مقدس وحی بی‌چون و چراست؛ وانگهی خود پیشقدم انتقاد شدیدی بود که بعدها در قرن نوزدهم رواج فراوان یافت. ولی اعتقاد داشت که اندیشه‌ها و معتقدات مذهبی را باید از روی تأثیر آنها در رفتار یا از روی قابلیت آنها در تأثیر نیکو بخشیدن در رفتار ارزیابی کرد. شیوهٔ زندگی مسیحی قبلا نیز معمول بوده است، نه تنها قبل از اینکه شریعت عهد جدید مقرر شود، بلکه همچنین قبل از آنکه انجیلها نوشته شود. انتقاد از تعلیمات ممکن نیست آسیبی به اعتبار این شیوهٔ زندگی برساند. بنابراین، بدیهی است که اگر همهٔ معتقدات مذهبی در نهایت امر مبتنی بر تجربه است، و اگر مناط اعتبار آنها در درجهٔ اول گرایش به پیشبرد کمال اخلاقی است، پس تمایزی که خداپرستان میان حقایق عقلاً قابل اثبات دین طبیعی و اصول عقاید مسیحیت قائلند از بین می‌رود. تفسیر لسینگ از اصول عقاید مسیحی تفسیری مبتنی بر تمایل او به درست آیینی نبود، ولی با این همه، این تفسیر موجب می‌شد که ارزش عملیی که او به مسیحیت می‌داد بیش از ارزش عملیی باشد که خداپرستان عقلی مذهب تصور می‌کردند می‌توانند به آن بدهند.

البته مقصود لسینگ این نبود که در هیچ مورد دلایل بهتری برای قبول یك موضع مذهبی یا فلسفی نسبت به موضوع مذهبی یا فلسفی دیگر وجود ندارد. ولی برای او بیشتر مراتب نسبی حقیقت و قرب بی‌پایان به حقیقت مطلق مهم بود نه دستیابی به حقیقت مطلقی که اعتبار نهایی و عام و شامل داشته باشد. نمودگار این نظر او را می‌توان در این سخن مشهور او مشاهده کرد که می‌گفت اگر بنا بود که خداوند با دست راست حقیقت کامل را به او بدهد و با دست چپ جستجوی پایان ناپذیر حقیقت را، او دست چپ را اختیار می‌کرد، ولو این بدان معنی می‌بود که او همواره بر خطا خواهد بود. حقیقت محض و نهایی تنها در نزد خداست.

بدیهی است که این نظر از جهات مختلف مورد انتقاد قرار می‌گرفت. مثلا این اعتراض غالباً بر لسینگ وارد می‌شد که با توجه به اینکه او منکر دست یافتن انسان به حقیقت مطلق

---

45. orthodox

ولا یتغیر است، پس معیاری برای بازشناختن مراتب حقیقت ندارد. البته او ممکن است بگوید که مراتب حقیقت را می توان از روی گرایش آنها به پیشبرد رفتارهای متفاوت بازشناخت. ولی آشکار است که باز یك مسئله دربارهٔ تشخیص میان انواع کم و بیش مطلوب رفتار و امور اخلاقی و غیراخلاقی و چیزهایی از این گونه پیش می آید. اما در اینجا نمی توان وارد بحث دربارهٔ این گونه مسائل شد. همین قدر کافی است خاطرنشان کنیم که این مسائل پیش می آید. نکتهٔ مهم در توصیف اجمالی اندیشه‌های لسینگ بیشتر انتقال از موضع عقلی مذهبانهٔ خداپرستان به تصور «پویا»، و حتی متغیر، از حقیقت بود. این امر اخیر بعدها، در زمینه‌هایی بسیار متفاوت با زمینه‌های فکر لسینگ، دوباره ظاهر شد.

تصور لسینگ از حقیقت رابطهٔ نزدیکی با تصور او از تاریخ دارد. او در کتاب تربیت نوع بشر[۴۶] (۱۷۸۰) تأیید می کند که «آنچه تربیت برای فرد آدمی است، آن وحی برای کل نوع بشر است[۴۷]». تربیت وحیی است که برای فرد درست شده است، حال آنکه وحی تربیت دائم نوع بشر است. بنابراین، برای لسینگ، وحی به معنی تربیت الهی نوع آدمی در تاریخ است. این فرایندی است که همواره ادامه داشته است، همچنان روی می‌دهد، و در آینده نیز ادامه خواهد داشت.

بعلاوه، وحی به عنوان تربیت نوع بشر به طور کلی مشابه تربیت فرد است. کودك به وسیلهٔ پاداشها و کیفرهای محسوس تربیت می شود. و در کودکی نوع آدمی نیز خداوند صلاح کار را تنها در این دانست که «مذهب یا شریعتی پدید آورد که خلایقش با رعایت یا عدم رعایت آن در این جهان امید به خوشبختی یا بیم از بدبختی داشته باشند[۴۸]». بنابراین، کودکیِ نوع آدمی بیش و کم مطابق است با وضعی که در عهد عتیق توصیف شده است. در پی کودکی، نوجوانی یا جوانی نوع‌ بشر پیش آمده است که با وضعی که در عهد عتیق توصیف شده است، مطابقت دارد. به این معنی که انگیزه‌هایی شریف‌تر از کیفرها و پاداشهای این جهانی برای رفتار اخلاقی پیش نهاده شده است؛ خلود نفس و پاداش و کیفر در جهان دیگر وعده داده شده است. در عین حال، تصور خدا به صورت خدای اسرائیل به تصور پدر عام و شامل تکامل یافته، و آرمان پاکی درونی دل به عنوان تمهیدی برای وصول به بهشت جانشین اطاعت بیرونی صرف از شریعت، برای نیل به سعادت دنیوی، شده است. شك نیست که مسیحیان اندیشه‌های کلامیی نیز بر تعالیم مسیح افزوده‌اند، ولی باید دانست که این اندیشه‌ها نوعی ارزش تحصّلی در بر داشته است، زیرا عقل را به کار انداخته و انسان از طریق آنها به تفکر دربارهٔ چیزهای معنوی عادت کرده است. لسینگ به بعضی از معتقدات مذهبی اشاره می کند و آنها را توجیه عقلانی می کند. ولی نکتهٔ مهم در این نیست که او آنها را توجیه عقلانی می کند، بلکه در این

---

46. *Education of the Human Race (Die Erziehung des Menschengeschlechts).*

47. Section I.

48. *Education of the Human Race,* section 17.

است که او در آنها نوعی ارزش تحصّلی می یابد. از این نظر، او به پیش، به هگل می نگرد، نه به واپس، به خداشناسان. و سرانجام به انسانیت نوع آدمی می پردازد. سرانجام مرحلهٔ انسانیت نوع آدمی فرا می‌رسد. «بی گمان زمان یك انجیل نو ابدی فرا خواهد رسید که در کتابهای مقدماتی عهد جدید وعده داده شده است[۴۹].» لفظ *کتابهای مقدماتی* را لسینگ بی جهت به کار نبرده است. در نزد لسینگ کتابهای عهد عتیق در قیاس با عهد جدید «کتابهای مقدماتی[۵۰]» است، و کتابهای عهد جدید در مقایسه با مرحلهٔ بعدی وحی الهی کتابهای مقدماتی. در این مرحلهٔ سوم وحی، انسان فعل خوب را به سبب آنکه فعل خوب است انجام می‌دهد نه به سبب پاداش اینجهانی یا آنجهانی مترتب بر آن. بنابراین، لسینگ بر تربیت اخلاقی نوع بشر تأکید می کند. این ترتیب روندی پایان ناپذیر است؛ لسینگ حتی نظریهٔ ولادت دوباره و تناسخ را پیش می کشد، ولی البته نه آن قدر که بتوان اورا مدافع این نظریه به شمار آورد. او این نظریه را در یك رشته سؤال پیش می کشد: «از کجا که هر فرد انسانی بارها در این جهان حضور نداشته است؟» «... از کجا که هر بار که من می بایست شناخت تازه و قابلیتهای تازه‌ای کسب کنم به زندگی باز نگردم؟[۵۱]»

در سال ۱۷۸۳، یاکوبی (که اندیشه‌هایش را در فصل بعد به اجمال باز خواهیم گفت) به مندلسزون نوشت که وقتی که با لسینگ، اندك زمانی قبل از مرگش، دیدار کرد، لسینگ صراحةً می گفت که از اسپینوزا پیروی می کند. این سخن یاکوبی را تکان داده بود، زیرا او عقیده داشت که مذهب همه خدایی[۵۲] چیزی جز الحاد تحت نام دیگر نیست. و اما دربارهٔ مندلسزون باید بگوییم که او همه خدایی مذهب نبود، ولی از نامهٔ یاکوبی آزرده‌خاطر شد، زیرا این نامه را نه تنها حمله‌ای به لسینگ بلکه همچنین، ولو غیرمستقیم، حمله‌ای به خود تلقی کرد، چه دست‌اندرکار ویرایشی از آثار لسینگ بود. به همین سبب در کتاب *ساعات بامدادی* به نوبهٔ خود به یاکوبی حمله کرد و او نیز پاسخی همراه با نامهٔ خود به مندلسزون منتشر کرد (۱۷۸۵). هم هردر[۵۳] و هم گوته هردو به این ماجرا کشیده شدند و هردو با یاکوبی که تعالیم اسپینوزا را با الحاد یکی می‌دانست به مخالفت برخاستند.

سخن لسینگ با یاکوبی ظاهراً این بود که در نظر او اندیشه‌های جازم دربارهٔ خدا دیگر فایده‌ای ندارد، و خدا یکی و همه است، و اگر قرار باشد که او (یعنی لسینگ) خود را شاگرد کسی بداند، آن کس جز اسپینوزا نخواهد بود. حتی اگر این احتمال را جایز بدانیم که لسینگ از تکان دادن یاکوبی لذت می برد، باز هم ظاهراً شك نیست که او تحت تأثیر اسپینوزا بوده و قبول داشته است که میان اندیشه‌های خودش دربارهٔ خدا و اندیشه‌های فیلسوف بزرگ یهودی دربارهٔ خدا قرابتی وجود دارد. مثلا لسینگ معتقد بود که افعال آدمی موجَب است. جهان نظام

49. *Ibid.*, section 86. 50. *Elementarbücher* 51. *Ibid.*, sections 94-8.
52. pantheism 53. Herder

یگانه‌ای است که خدا در آن نهایةً علت کلی است. بعلاوه او بالصّراحه می گوید که همهٔ اشیاء در وجود خدایند. برای ملاحظهٔ این نکات کافی است که مثلا به فقره‌هایی تحت عنوان دربارهٔ حقیقت *اشیاءِ بیرون از خدا*[۵۴]، یعنی رسالهٔ کوتاهی که او برای مندلسزون نوشته است نگاه کنیم. او با اشاره به این نظریّه که اشیاءِ موجود متفاوت با صور الهی این اشیاء است می پرسد: «چرا نباید صوری که خدا از اشیاءِ واقعی دارد خود همین اشیاءِ واقعی باشد؟» در جواب چنین خواهند گفت که اگر چنین باشد آن گاه اشیاءِ ممکنی در ذات لایتغیّر خدا خواهند بود. ولی «آیا تاکنون به خاطر شما که مجبورید صور اشیاءِ ممکن را به خدا نسبت دهید، خطور نکرده است که صور اشیاءِ ممکن صور ممکن اند؟» شك نیست که لسینگ بسیار بیش از اسپینوزا به فردیّت اهمیت می داد، و چنانکه دیدیم او بر حرکت تاریخ به سوی يك هدف، یعنی هدف کمال اخلاقی سخت تأکید می ورزید. ولی سخن این نیست که آیا لسینگ اندیشهٔ اسپینوزا را درست تفسیر می کرد یا نه، بلکه سخن این است که آیا در تذکراتش به یاکوبی حقیقتی دربارهٔ خودش وجود دارد یا نه. و ظاهراً آشکار است که چنین حقیقتی وجود دارد.

البته به يك معنی «مجادلهٔ همه خدایی[۵۵]» چندان مفید فایده‌ای نبود. این مسئله که آیا مذهب همه‌خدایی همان الحاد است، منتها تحت نامی دیگر، مسئله‌ای است که بهترین راه رسیدگی به آن تعریف کردن این دو لفظ است. ولی مجادله این فایده را داشت که علاقه به فلسفهٔ اسپینوزا را که نظریات مبهم و نادرستی دربارهٔ آن ابراز می شد برانگیخت.

لسینگ در زمینهٔ نظریّهٔ زیبایی شناسی در کتاب *لائوکوئون*[۵۶] (۱۷۶۶) خود به تحلیل ممیّزات متفاوت شعر و هنر تصویری، یعنی نقاشی و مجسمه‌سازی، پرداخت. وینکلمان[۵۷] (۱۷۱۷ـ۱۷۶۸) منتقد بزرگ گفته بود که تأثیر هنری لائوکوئون درواتیکان مانند تأثیر توصیف ویرژیل[۵۸] از داستان لائوکوئون در انئید[۵۹] است. لسینگ از این گفته به عنوان نقطهٔ عزیمتی در کتاب خود استفاده کرد. قبلا دیدیم که او، در موضوع مربوط به پوپ، تمایز مشخصی میان فلسفه و شعر، قائل می شد. در کتاب *لائوکوئون* نوشت که شعر با معرفی اعمال انسان و از طریق آنها، با زندگی روح سروکار دارد، و به همین دلیل او شعر وصفی تصویرگونه را محکوم می کرد. ولی مجسمه‌سازی با معرفی بدن و مخصوصاً با زیبایی آرمانی بدن سروکار دارد. بعلاوه، لسینگ کوشید تا نشان دهد که مواد و مصالحی که در هنرهای مختلف به کار می‌رود تعیین کنندهٔ ممیّزات آنهاست.

اگر عمل انسانی موضوع خاص شعر است، این معنی مخصوصاً در مورد نمایشنامه صدق می کند، مطلبی که لسینگ در کتاب *نمایشنامه‌نویسی هامبورگی*[۶۰] (۱۷۶۷ـ۱۷۶۹) خود بدان

---

54. *On the Reality of Things outside God* 55. Pantheismusstreit 56. *Laokoon*
57. Winckelmann 58. Virgil 59. *Aeneid*
60. *Hamburgische Dramaturgie*

توجه کرده است. او در این کتاب بر وحدت درام، وحدتی که اساساً عبارت از وحدت عمل است، تأکید کرد. بر طبق نظر لسینگ، *فن شعر*[۶۱] ارسطو، که حاصل تفکر دربارهٔ تراژدیهای بزرگ یونانی است، اثری «همان قدر مصون از خطاست که کتاب *اصول اقلیدس*[۶۲]» (*نمایشنامه‌نویسی هامبورگی*، فصل آخر). در عین حال، او مجذوبیت فرانسویان نسبت به قانون «وحدتهای سه‌گانه» را سخت مورد حمله قرار داد و نوشت که آنها وقتی که بر وحدت زمان و وحدت مکان، به عنوان خصایص اساسی درام، تأکید می کنند نشان می‌دهند که اندیشهٔ ارسطو را در نیافته‌اند. اگر سخن آنها را درست بدانیم، پس باید بگوییم که شکسپیر نمایشنامه‌نویس به معنی حقیقی کلمه نیست. لسینگ همچنین این سخن ارسطو را تأیید کرد که می گفت هدف تراژدی «تصفیهٔ شفقت و ترس» است و شفقت را به معنی ترحّم و ترس را به معنی صیانت نفس تعبیر می کرد. بعلاوه، در نظر او ارسطو حق داشت که جوهر هنر را محاکات می‌دانست. درام محاکات اعمال انسانی است و تراژدی محاکات یا معرّف وحدت عمل انسانی است، به نحوی که انسان را از طریق تحریك و تصفیهٔ انفعالات شفقت و ترس او اعتلا می‌بخشد. بنابراین، هدف درام هدفی اخلاقی است.

درست است که این سخنانِ به دور از تأمّل، و در هر حال بی تکلّف، تصویر بسیار نامناسبی از لسینگ به عنوان نویسنده‌ای که دربارهٔ نظریّهٔ زیبایی شناختی سخن گفته است و به عنوان منتقد هنرهای زیبا، به دست می‌دهد. حقیقت این است که او متفکری مبتکر به معنی کسی که آراءِ تازه‌ای در فلسفه یا در نظریّهٔ زیبایی شناختی آورده باشد، نبود. در این زمینهٔ اخیر، او متأثّر از نویسندگان فرانسوی و انگلیسی و سویسی بود، و در زمینهٔ درام تحت تأثیر اندیشهٔ ارسطو، ولی هر چند بیشتر آراءِ او مشابهاتی در جاهای دیگر دارد، لکن او از این استعداد برخوردار بود که می توانست آراء را روشن بیان کند و لااقل از این جهت می توان او را مبتکر و خلاق به شمار آورد. در مقدمهٔ *لائوکوئون* خاطرنشان می کند که «ما آلمانیها کتابهای منتظم مبتنی بر روش کم نداریم» و می گوید کتاب خودش ممکن است به انتظام و جامعیت کتاب باومگارتن نباشد، ولی او می تواند بر خود ببالد که در حالی که باومگارتن به اعتراف خودش بسیاری از شواهدش را در کتاب *زیبایی‌شناسی* خود از نوشته‌های گسنر[۶۳] گرفته است، «شواهدِ خودش بیشتر طعم سرچشمه‌ها را خواهد داد». به عبارت دیگر او می کوشید تا، همان طور که از مردی که خود نمایشنامه‌نویس و شاعر بود انتظار می‌رود، تفکرات زیبایی‌شناختی خود را بر مطالعهٔ آثار هنری و ادبیات واقعی مبتنی کند. بنابراین، بی شك درست است که ذهن لسینگ از فورمالیسم روی گرداند، و با وجود آنکه در اندیشه‌های شخصی خود تابع نویسندگان دیگر بود، آنها را به نحوی عرضه می کرد که تفکرات بیشتری، هر چند متفاوت، را برانگیخت. همین معنی را دربارهٔ ملاحظاتش در زمینه‌های مابعدالطبیعه و فلسفهٔ تاریخ نیز می توان گفت.

---

61. *Poetics* 62. *Elements of Euclid* 63. Gesner

۴. روانشناسی

عصر روشنگری شاهد آغاز مطالعهٔ روانشناسی در آلمان بود. یکی از شخصیتهای برجسته در این زمینه یوهان نیکولائوس تتنس[۶۴] (۱۷۳۶ـ۱۸۰۷) بود که یکچند استاد فلسفه در دانشگاه کیل[۶۵] بود. در سال ۱۷۸۹ دعوتی را برای برعهده گرفتن شغلی در کپنهاگ پذیرفت.

وجههٔ نظر تتنس بیشتر جمع کردن میان فلسفهٔ اصالت تجربهٔ انگلستان و فلسفهٔ اصالت عقل قارهٔ اروپا بود. او به هیچ وجه با مابعدالطبیعه مخالفتی نداشت. حتی کتابهایی در زمینهٔ مابعدالطبیعه و دلایل وجود خدا منتشر کرد که در آنها به اثبات قابل قبول بودن و اعتبار مابعدالطبیعه و دلایل مابعدالطبیعی پرداخت، و درعین حال کوشید تا معلوم کند که چرا مواضع مابعدالطبیعی این همه کم قبول عام یافته است. ولی اصرار او بر این بود که در روانشناسی باید به تحلیل پدیده‌های روانی ابتدا کرد نه به پیشفرضهای مابعدالطبیعی، هر چند این تحلیل می‌تواند خود مبنای تفکرات مابعدالطبیعی دربارهٔ نفس را تشکیل دهد. در اینجا ما با نمونه‌ای از کوشش میانجی‌گرانه روبه‌روییم که هم اکنون به آن اشاره کردیم.

به عقیدهٔ تتنس، درون‌نگری[۶۶] باید اساس روانشناسی علمی باشد. ولی نفس تنها در فعالیتهای خود از خودآگاه است، و از فعالیتهای خود فقط تا آنجا آگاه است که این فعالیتها پدیده‌های روانی به وجود می‌آورند. نفسْ مشهودِ بی‌واسطهٔ خود نیست. بنابراین، ما در طبقه‌بندی قوای نفس و در کوشش برای تعیین ماهیت خود نفس، به عنوان مبنای فعالیتهای خود، ضرورةً تابع فرضیه‌هاییم. تتنس، علاوه بر فاهمه، یعنی فعالیت نفس به عنوان اندیشنده و مولد صور ذهنی، و اراده، یعنی فعالیتی که نفس به یاری آن تغییراتی (از قبیل حرکات بدنی) به وجود می‌آورد که خود تمثّلهای نفسانی نیستند، احساس را هم یك فعالیت متمایز می‌شناسد. بنابراین، می‌توان سه قوهٔ نفس، یعنی فاهمه و اراده و احساس را از یکدیگر بازشناخت، و این قوهٔ اخیر را می‌توان تأثرپذیری یا تغیرپذیری نفس توصیف کرد. با این همه، این فرضیه را عنوان می‌کند که این سه قوه در نهایت امر قابل تحویل به یك قوّهٔ اساسی‌اند، یعنی قوهٔ احساس و خودْفعّالی که قابل تکامل تدریجی است. در قابلیت تکامل فعالیت نفس است که انسان را حیوانات آشکارا متمایز می‌شود.

کتاب تتنس به نام *مقالات فلسفی دربارهٔ طبیعت آدمی و تکامل آن*[۶۷] (دو جلد، ۱۷۷۷) از نوعی بررسی غالباً تحلیلی روانشناسی حکایت داشت. پیش از آن در سال ۱۷۵۳، کارل کاریمیرفون کرویتس[۶۸] (۱۷۲۴ـ۱۷۷۰) بررسی نسبةً متفاوتی تحت عنوان *مقاله دربارهٔ نفس*[۶۹] عرضه کرده بود. فون کرویتس نیز مانند تتنس می‌کوشید تا میان فلسفهٔ نفس (لایب

---

64. Johann Nikolaus Tetens 65. Kiel 66. introspection

67. *Philosophical Essays on Human Nature and Its Development*

68. Karl Kasimir von Creuz 69. *Essay of the Soul*

نیتسی) قاره و فلسفهٔ نفس انگلیسی جمع کند. همچنین مانند او بر بنیاد تجربی روانشناسی اصرار می‌ورزید. ولی همّ او بیشتر مصروف آشتی دادن نظریهٔ لایب نیتسی نفس به عنوان یك جوهر یا موناد با تحلیل مبتنی بر مذهب اصالت ظاهر[70] هیوم از خویشتن خویش بود. فون کرویتس به هیوم حق می‌داد که ما نمی‌توانیم یك خود مابعدالطبیعی نقطه مانند را که هیچ امتدادی ندارد کشف کنیم. ولی در همان حال حاضر نبود قبول کند که نفس بتواند در پدیده‌های مجرد و مجزا حل شود. در حقیقت نفس اجزائی دارد و به این معنی امتداد دارد، ولی اجزاءِ آن از یکدیگر جدایی‌پذیر نیستند. و این جدایی ناپذیری اجزاءِ نفس آن را از اشیاءِ مادی متمایز می کند، ودلیلی برای تأیید خلود نفس تشکیل می‌دهد، هر چند دلایل نهایی برای چنین تأییدی را باید در وحی الهی جستجو کرد.

از این دو تن، بی گمان، اهمیت تتنس برای تکامل روانشناسی بیشتر است، چنانکه دیدیم، او در بررسی تحلیلی دقیق اصرار می‌ورزید. ولی در عین حال، چنانکه از عنوان اثر عمدهٔ او برمی‌آید، روانشناسی تحلیلی را با نوعی فلسفهٔ عمومی طبیعی انسان و تکامل طبیعت انسان پیوند می‌داد. درنظر او، ما باید کل رِشد زندگی فکری را تا مرحلهٔ بیان آن در علوم مختلف بررسی کنیم، نه من باب مثال، صرفاً منشأ تصورات آدمی در تجربه را. همچنین منظور او از تکیه بر احساس، به عنوان قوّه‌ای متمایز، مطالعهٔ تبیین زندگی احساس و حساسیت در جهان هنر و ادبیات بود.

۵. نظریّهٔ تربیتی

تأثیر *امیل* روسو در نظریّهٔ تربیتی در عصر روشنگری آلمان تأثیری بسزا بود. نمونهٔ این تأثیر را می‌توان در یوهان برنهارد بازدو[71] (۱۷۲۳ـ۱۷۹۰) یافت که علاوه بر کتابهای تربیتی دیگر، مجلد بزرگی به نام *درسنامهٔ مقدماتی*[72] (۱۷۷۴) تألیف کرد. این کتاب نوعی دایرة‌المعارف برای معلمان و متنی برای پدران و مادران و کودکان بود. ولی با آنکه بازدو تحت تأثیر تصور روسو از تربیت «طبیعی» بود نظریهٔ تربیتی او در پیشفرضهایی دربارهٔ تأثیرات زیانبار تمدن در انسان پیچیده نبود. به همین سبب بود که پیشنهاد می کرد که هدف و مقصود تعلیم و تربیت آماده کردن کودکان برای زندگی میهن‌پرستانه و سعادتمندانه در خدمت خیر عمومی است. اودر آراءِ خود دربارهٔ روشهای تدریس تحت تأثیر کومنیوس[73] (۱۵۹۲ـ۱۶۷۱) نویسندهٔ *تعالیم بزرگ*[74] بود.

تأثیر انگیزشی روسو در مربی مشهور سویسی یوهان هاینریش پستالوتسی[75] (۱۷۴۶ـ۱۸۲۷) نیز که موجب تکامل مدارس ابتدایی آلمان شد محسوس بود. ولی هم

---

70. phenomenalism 71. Johann Bernhard Basedow 72. *Elementarwerk*
73. Comenius 74. *The Great Didactic* 75. Johann Heinrich Pestalozzi

پستالوتسی و هم بازدو، هردو، در تعلیم وتربیت برای زندگی اجتماعی تأکید می‌ورزیدند، البته به شرط آنکه این تعلیم و تربیت نه فقط به تکامل فکری بلکه به تکامل اخلاقی نیز کمك کند.

بازدو یکچند استاد فلسفهٔ اخلاق بود، ولی پستالوتسی را نمی‌توان فیلسوف دانست، و به همین سبب بحث در آراءِ خاص او در زمینهٔ تعلیم و تربیت، با همهٔ شهرتی که این آراء در تاریخ نظریّهٔ تربیتی دارد، در اینجا خارج از موضوع است. فقط کافی است خاطرنشان کنیم که روشنگری در آلمان نیز مانند کشورهای دیگر نظریّه‌پردازانی در زمینهٔ تعلیم و تربیت به وجود آورد. در انگلستان لاك بود؛ در فرانسه، روسو؛ و در آلمان و سویس، بازدو و پستالوتسی. و اندیشهٔ تعلیم و تربیت برای زندگی اجتماعی که نمایندگان آن دو شخص اخیر بودند با جهت کلی تفکر در روشنگری آلمان وفق داشت.

فصل ۷

قطع پیوند با روشنگری

۱. همانّ

در زمان مرگ ولف، مردی از نوعی بسیار متفاوت با او، به نام یوهان گئورگ همانّ[1] (۱۷۳۰ـ۱۷۸۸)، بیست و چهار سالگی عمر خود را می‌گذراند. ولف نظام‌آور[2]ی بزرگ بود، ولی همانّ هیچ میانه‌ای با نظامهای فلسفی نداشت. ولف نمایندهٔ انتزاع و قوهٔ تعقل استدلالی بود، ولی همان از آنچه خود آن را انتزاع یکجانبه می‌خواند بدش می‌آمد و تحکم تعقل استدلالی را طرد می‌کرد. ولف در جستجوی تصورات روشن و متمایز بود، ولی همانّ اهل سخنان سر بسته بود و همین معنی سبب شد که به او لقب «افسونگر (یا ساحر) شمال[3]» بدهند. به عبارت دیگر همانّ مخالف مذهب اصالت عقل روشنگری بود و عقیده داشت که این مذهب بیشتر نمایندهٔ قدرت شیطان است تا نشانهٔ عقل الهی.

همانّ در کونیگسبرگ[4] به دنیا آمد، طبعی ناپایدار داشت، چنانکه از مطالعه‌ای به مطالعهٔ دیگر و از شغلی به شغل دیگر، از معلمی سرخانه گرفته تا مشاغل کوچك در جهان تجارت، می‌پرداخت. وقتی که دچار فقر شدید مالی و عذاب درونی روح شد، به مطالعهٔ کتاب مقدس روی آورد و پارسامذهبی افراطی پیشه کرد که یکی از ویژگیهای بارز نوشته‌های او بود. هردر و یاکوبی را از دوستان خود به شمار می‌آورد و همچنین روابط دوستانه‌ای با کانت داشت، هر چند، پس از آنکه کانت از خواب جزم‌گرایانهٔ خود بیدار شد و انتشار *نقدهای* خود را آغاز کرد، فلسفهٔ او را سخت مورد انتقاد قرار داد.

به نظر می‌آید که «افسونگر شمال» جایی در تاریخ فلسفه نداشته باشد. با این همه، او اندیشه‌هایی را که از مشخصه‌های واکنش در برابر روشنگری بود جامهٔ بیان پوشاند، هر چند بیانش غیرمنتظم و مبالغه‌آمیز بود،و مطمئناً تأثیر قابل ملاحظه‌ای به جای گذاشت، هر چند پاره‌ای از مورخان در توصیف تأثیر او مخصوصاً در هردِر راه مبالغه پوییده‌اند.

---

1. Johann Georg Hamann
2. systematizer
3. Wizard (Magus) of the North (mage du nord به فرانسه)
4. Königsberg

یکی از ویژگیهای عمدهٔ مشرب ضد اصالت عقل[5] همانّ ظرفِ مذهبی آن بود. مِن باب مثال مسئلهٔ مورد اختلاف دربارهٔ زبان را در نظر می گیریم. در مقابل این نظریهٔ عقلی مذهبانه که انسان زبان را اختراع کرده است، چنانکه گویی زبان نوعی محصول مکانیکی است، هردر عقیده داشت که زبان همزمان با نوع بشر به وجود آمده است. همانّ نیز بر همین عقیده بود و همواره بر همین عقیده باقی ماند. ولی به این اکتفا نمی کرد که بگوید زبان اختراع ساختهٔ عقل آدمی نیست و سپس علت یا علتهای تجربی دیگری را برای آن نام ببرد. به عقیده او زبان، به نحوی اسرارآمیز، پیام خدا و وحی الهی است. همچنین همانّ معتقد بود که مخصوصاً شعر محصول عقل نیست. به عکس، شعر، چنانکه او در «زیبایی شناسی در چند کلمه[6]» (مندرج در *پیکارهای یك زبانشناس*[7]، ۱۷۶۲) می گوید، زبان مادری نوع بشر است. زبان آدمیان نخستین احساس و انفعالات نفسانی بود؛ آنها چیزی جز استعاره‌ها را درنمی یافتند. با موسیقی و آواز و شعر بود که آنها بیان مقصود می کردند. بعلاوه، شعر عالی محصول عقل برتر نیست، نباید آن را به قابلیّتی برتر در ادراك و رعایت قواعد نسبت داد. هومر و شکسپیر آثار خود را با نبوغ آفریده‌اند نه با کار بستن قواعد دریافتنی از راه عقل. ولی نبوغ چیست؟ نبوغ پیامبری است که الهامش الهی است. زبان و هنر محصولات وحی اند.

البته برای چنین سخنانی می توان تعبیر ساده و متعارفی به دست داد. مثلا، چنانکه گوته می گوید، اگر راست است که خدا انسان را آفریده است، و اگر زبان ذاتی انسان به عنوان موجودی متفاوت با حیوانات است، پس درست است که بگوییم خدا زبان را آفریده است. همچنین، هر خداشناسی (یا در این مورد هر قائل به مذهب همه خدایی)، حاضر خواهد بود که نبوغ را به فعل آفرینندگی نسبت دهد. ولی همانّ به شیوه‌ای سربسته با رنگی عرفانی بیان مافی الضمیر می کرد که موهم این معنی بود که مقصود او چیزی بیش از این است، هر چند به دشواری می توان گفت که مقصود او دقیقاً چه بود[8]. در هر حال، او، مثلا قانع به تأکید بر خصلت طبیعی زبان آدمی و اینکه زبان آدمی ساختهٔ عقل نیست نبود؛ علاوه بر آن در این معنی تأکید می ورزید که زبان آدمی منشأ الهی دارد.

همچنین، همانّ اکتفا نمی کرد به اینکه به استبداد عقل استدلالی بتازد و جای شایسته‌ای برای ایمان به خدا و وحی الهی در زندگی انسان قائل شود. پارسامذهبی او وی را به آنجا می کشاند که عقل را تحقیر کند و از محدودیت توانایی عقل با لذت سخن بگوید. این نکته شایان اهمیت است که در نظر او نبوغ در شعر وجود دارد نه در علم. ما نمی توانیم ازدانشمندان بزرگ به عنوان نوابغ سخن بگوییم. زیرا آنها با عقل کار می کنند وعقل اندام الهام نیست. در

---

5. anti-rationalism
6. Aesthetics in a Nutshell
7. *Crusades of a Philologist*

۸. سخن همانّ این است که در آغاز هر یك از پدیده‌های طبیعت برای انسان نشانه‌ای و نمودگاری وضامنی از پیام الهی، و کلامی زنده بود. زبان پاسخی طبیعی به ادراك طبیعت به عنوان کلامی الهی بود.

قلمرو مذهب، سخن تنها این نیست که الهیات طبیعی ولف وافی به مقصود نیست، بلکه سخن این است که این الهیات به نام ایمان به دور افکنده می شود. همچنین، در حالی که نظریّهٔ همانّ دربارهٔ اینکه تاریخ، تفسیر کلام یا تجلّیِ خود به خود خداست تأثیر شدیدی در ذهن هردر بخشید، با این همه، همانّ از اینکه هردر از منابع غیرمقدس دنیویِ استفاده می کرد و می کوشید تا روشی علمی در تفسیر تاریخ به کار برد دلسرد شد. در نظر همانّ، تاریخ نیز مانند کتب مقدس یك معنی رمزی باطنی یا «حقیقی» دارد که خدا خود آن را آشکار می کند و با کوشش صبورانه و خستگی ناپذیر عقل نمی توان به آن دست یافت. به عبارت دیگر می توان گفت که همانّ این عقیدهٔ پروتستان مذهبان را، که به موجب آن معنی حقیقی کتاب مقدس به وسیلهٔ روح القدس بر مؤمن خاموش پارسا آشکار می شود در فهم تاریخ به کار می برد. در نظر او تفسیر عمیق خواه کتاب مقدس و خواه تاریخ، تنها کار خداست.

با این همه، نمی توان همانّ را به عنوان پارسامذهبی صرف از سر خود وا کرد که اگر شایستهٔ توجهی در نزد فیلسوف باشد فقط از این بابت است که انسان نسبت به مخالفان خود نوعی توجه دارد. نظریّهٔ او دربارهٔ تاریخ به عنوان وحی الهی، و به عنوان صُنع مشیّت الهی، که مورد تأیید هردر نیز بود، ضرورةً اهمیت قابل ملاحظه‌ای در آیندهٔ نزدیك داشت. زیرا این نظریّه، با نقل مکان کردن به نظام فلسفهٔ نظریی که اگر همانّ می بود آن را جلوهٔ غیرقابل تحملی از مذهب اصالت عقل می شمرد، می بایست بخش جدایی ناپذیری از فلسفهٔ تاریخ هگل را تشکیل دهد. بعلاوه، مذهب ضد اصالت عقل همانّ ارتباطی با کراهت او از تجرید داشت که حاصل قضاوت قبلی صرف نبود. در اینجا باید نگاه کوتاهی به این موضوع بیفکنیم.

گوته[9] خاطرنشان می کرد[10] که سخنان هردر را می توان به این اصل بازگرداند که هر کاری که انسان اجرای آن را، چه با سخن و چه با عمل و چه به هر طریق دیگر، بر عهده می گیرد از قوای مجموع و متحد شخصیت او سرچشمه می گیرد. انسان از آغاز هم شاعر بود و هم موسیقیدان و هم متفکر و هم عبادت پیشه. ولی، به عقیدهٔ همانّ، عقلی‌مذهبان روشنگری از عقل اقنومی ساختند و دربارهٔ «عقل» و دستاوردهای آن چنان سخن گفتند که گویی چیزی قائم به ذات است و کمال مطلوب زندگی آدمی عبارت است از پیروزی عقل در همهٔ زمینه‌ها. به این ترتیب، آنها به انسان تصور غلطی از خود و فعالیتهای خود دادند. آنها یك جنبهٔ تنها از فعالیت انسان را متنزع کردند و آن را تمامی فعالیت او به حساب آوردند.

این مخالفت با آنچه همانّ آن را تجریدات غلط و یکجانبه می خواند در انتقاد او از نقد اول کانت به خوبی نمایان است. همانّ در کتاب *ماوراءِ نقد دربارهٔ محضیّت عقل محض*[11] خود به

9. Goethe 10. Dichtung und Wahrheit. III, 12.

۱۱. *Metacritique on the Purism of Pure Reason*. این اثر که هردر از آن در*ماوراءِ نقد* خوداستفاده کرده است در زمان حیات همانّ انتشار یافت. شروع آن در ۱۷۸۱ یعنی سالی بود که *نقد عقل محض* منتشر شد.

عمل تفکیك کانت میان عقل و فهم و حس، و همچنین میان صورت و ماده در احساس و مفهومی کردن، حمله کرد. سر وکار کانت با تجریدات است. البته، من باب مثال، فعالیتی به نام «تعقل» وجود دارد، ولی چیزی به عنوان «عقل» یا «فهم» وجود ندارد. فقط فعالیتهای متفاوتی وجود دارد که به وسیلهٔ يك موجود، يك بدن، و يك شخص صورت می گیرد. آشکار است که هر چند این طریقهٔ انتقاد از پس *نقد عقل محض* برنمی آید، ولی هرمان نکته‌ای را ثابت می کند. این همان نکته‌ای است که بارها در زمینه‌های دیگر به وسیلهٔ فیلسوفانی ثابت شده است که نگرش کلی آنها فرسنگها با نگرش کلی «افسونگر شمال» فرق دارد.

۲. هردر

همانّ آشکارا مخالف مذهب اصالت عقل روشنگری بود. ولی وقتی که به هردر نگاه می کنیم، مردی را می یابیم که از دیدگاه روشنگری (اگر بتوان از «يك» دیدگاه سخن گفت) شروع کرد و بیرون از آن به راهی از آنِ خود رفت. بنابراین، در حالی که مورخان کاملا حق دارند که از قطع رابطهٔ او با روشنگری سخن بگویند، می توان همچنین از نشو ونمای پاره‌ای از خطوط فکری او در درون این جنبش سخن گفت. اینکه کدام يك از این دو شقّ را باید انتخاب کرد البته تا اندازه‌ای بستگی به تعریفی دارد که می توان از الفاظ کرد. اگر مقصود ما از روشنگری مذهب اصالت عقل ولف و فردگرایی پاره‌ای از متفکران باشد، در این صورت واضح است که باید بگوییم هردر با روشنگری قطع رابطه کرد. ولی اگر به این کلمه معنی وسیع تری شامل نخستین جرثومه‌ها یا بذرهای آرائی را بدهیم که هردر به توضیح و تبیین آنها پرداخت، آن گاه عبارت «قطع رابطه» ممکن است بیش از حد تند به نظر آید. با این همه، به وضوح ودقت نزدیکتر است اگر از راه و رسم سنتی پیروی کنیم و هردر را به عنوان کسی معرفی کنیم که به مخالفت با روشنگری برخاست و با آن قطع رابطه کرد.

یوهان گوتفرید هردر (۱۷۴۴_۱۸۰۳) در موهرونگن[12] واقع در پروس شرقی در خانوادهٔ يك مدیر مدرسهٔ پارسامذهب به دنیا آمد. در سال ۱۷۶۲ به عنوان دانشجوی پزشکی در دانشگاه کونیگسبرك نامنویسی کرد، ولی اندك زمانی بعد به تحصیل الهیات روی آورد. هردر در درسهای کانت که فلسفهٔ سنتی ولف را تفسیر می کرد و هیئت و جغرافیا درس می‌داد حضور می‌یافت. کانت او را با نوشته‌های روسو و هیوم آشنا کرد. در کونیگسبرك، هردر با همانّ نیز پیوند دوستی برقرار کرد، ولی نمی‌توان گفت که او بلافاصله تحت تأثیر عمیق دوستش که مخالف مذهب اصالت عقل بود قرار گرفت؛ زیرا وقتی که در سال ۱۷۶۴ به ریگا[13] رفت مقالات و بررسیهایی برای ارگانهای روشنگری می‌نوشت. در سال ۱۷۶۵، هردر به سمت

12. Mohrungen 13. Riga

کشیشی مذهب پروتستان منصوب شد.

در سال ۱۷۶۶ در لایپزیك، دو بخش نخستین کتاب هردر تحت عنوان *قطعاتی دربارهٔ ادبیات اخیر آلمان*[14] بدون ذکر نام نویسندهٔ آن انتشار یافت. کتاب تاریخ ۱۷۶۷، یعنی سال اتمام آن را بر روی خود داشت. هردر در این کتاب مسائل مربوط به زبان، یعنی موضوعی که قسمت اعظم اندیشه‌های او را به خود مشغول می‌داشت مورد بحث قرار داده بود. او نیز مانند مندلسزون و لسینگ بر تمایز میان زبان شعری و علمی تکیه می کرد. ولی به این تمایز یك ظرف تکوینی یا تاریخی می‌داد. هردر تکامل زبانی را ازروی شباهت آن با رشد آدمی به چهارمرحله تقسیم می کرد. مرحلهٔ اول مرحلهٔ کودکی است که در آن زبان عبارت است از نشانه‌های انفعالات و احساسات. مرحلهٔ دوم دوران جوانی است که مرحلهٔ شعری زبان است ودر آن شعر و آواز به هم آمیخته است. مرحلهٔ سوم مرحلهٔ رجولیت است که در آن، گرچه زبان هنوز ازشعر برخوردار است، ولی نشانه‌های نشو و نمای نثر در آن ظاهر می شود. چهارمین و آخرین مرحله سن کهنسالی و فلسفی زبان است که در آن حیات و غنا فدای دقت و پایبندی به قواعد زبان می شود.

شرایطی که این نظریّهٔ زبان در آن عنوان شد شرایط بحث دربارهٔ زبان آلمانی بود. ما نمی توانیم در اینجا در جزئیات این بحث وارد شویم. همین قدر می گوییم که هردر به سبب اصرارش در تمایز میان زبان شعری و فلسفی، این عقیده را که آنچه شعر آلمانی بدان نیاز دارد توسعهٔ وضوح منطقی است، به سختی رد می کرد. این عقیده را مثلاً ی. گ. سولتسر[15] (۱۷۲۰ـ۱۷۷۹) مطرح کرده بود که در نزد او شاعران واسطه‌هایی میان فلسفهٔ نظری و مردم بودند. هردر این اندیشه راهم رد می کرد که زبان آلمانی با تقلید از ادبیات خارجی بهبود یابد. او می گفت شعر آلمانی در صورتی می تواند تعالی یابد که از شعر خود جوش مردم بروید و میوهٔ نبوغ ملی باشد. بعدها، هردر کوشش بسیار در راه احیای علاقه به شعر عامیانه به کار برد. در این کوشش با مخالفت آن گروه از متفکران روشنگری مواجه بود که زبان آلمانی را خوار می شمردند و چنین می اندیشیدند که یگانه امید بهبود ادبیات آلمان در «تقلید» نهفته است.

آنچه گفتیم ظاهراً فقط ارتباط اندکی با فلسفه دارد. ولی باید توجه داشت که هردر (و البته نه هردر تنها) قائل به تمایز میان انواع گوناگون زبان بود. بعلاوه، هردر بر این عقیده بود که مسئلهٔ استعمال زبان اهمیت بسیار دارد. او می گوید اگر ما منشأ انواع گوناگون زبان را مورد تحقیق قرار می‌دهیم، این کار را به منظور بررسی دقیقتر کاربردهای آنها انجام می‌دهیم. و کاربردهای زبان موضوعی است که در فلسفهٔ انگلیسی معاصر بیش ازهر زمان دیگر مورد بحث قرار می گیرد. همچنین پافشاری هردر در زبان آلمانی و در شعر خود جوش مردم به عنوان مبنای پیشرفت ادبیات شاعرانهٔ آلمان را می توان نخستین مرحلهٔ رشد فلسفهٔ او و در زمینهٔ

14. *Ueber die neuere deutsche Literatur: Fragmente*

15. J.G.Sulzer

فرهنگ و تاریخ دانست. این فلسفه به تکامل فرهنگهای ملی اهمیت می‌دهد و این فرهنگها را تمامیتهایی می‌داند که زبانها در آنها نقش فوق‌العاده مهمی ایفا می‌کنند.

هردر در *جنگلهای انتقادی*[16] (۱۷۶۹)، سخن را از لائوکوئون لسینگ آغاز کرد، هر چند، علاوه بر لسینگ، که به عقیدهٔ او نمایشنامه‌نویس برجسته‌ای بود، منتقدان دیگری را نیز مدنظر داشت. هردر در کتاب خود به بحث کوتاهی دربارهٔ نکات گوناگون می‌پردازد، و مثلا مجسمه‌سازی و نقاشی را از یکدیگر متمایز می‌کند و استدلال می‌کند که گرچه هومر به راستی بزرگترین شاعر یونانی بود، آفرینشهای نبوغ شاعرانه‌اش مقید به شرایط تاریخی بود و بنابراین کارش را نمی‌توان سرمشق قرار داد. این البته برای ما به حد کافی روشن است، ولی دیدگاه هردر از این بابت اهمیت دارد که نشانهٔ جنبه‌ای از نظر او دربارهٔ تکامل تاریخی و مخالفت او با نقد و نظریه‌پردازی کاملا انتزاعی و عقلی مذهبانه است.

هردر در بیشهٔ[17] چهارم *جنگلهای انتقادی* که در زمان حیات خودش منتشر نشد، آراءِ فریدریش یوستوس ریدل (۱۷۴۲_۱۷۸۶) نویسندهٔ کتاب *نظریهٔ علوم وفنون زیبا* (۱۷۶۷) را سخت مورد انتقاد قرار داد. ریدل نوشته بود که ذهن دارای سه قوهٔ اساسی یعنی عقل سلیم و وجدان و ذوق است که به ترتیب منطبق بر سه امر مطلق حقیقت و خیر و زیبایی است. هردر استدلال می‌کرد که بی‌معنی است که مثلا بگوییم قوه‌ای به نام «عقل سلیم» هست که انسان به یاری آن می‌تواند مطلق را بیواسطه و بدون طی مراحل تعقل و استدلال دریابد. اگر فلسفهٔ ولف را قابل قبول می‌دانستیم، این نوع عقاید ضد ولفی ما را بر آن می‌داشت که به این فلسفه بازگردیم. همچنین به عقیدهٔ هردر، نظریهٔ وجود قوهٔ ذوق با این اندیشهٔ ضمنی آن که هرچه خوشایند است زیباست یا لااقل هرچه خوشایند عدهٔ زیادتری از مردم است زیباتر است نظریهٔ باطلی است. باومگارتن بیشتر در طریق صواب قدم برمی‌داشت وقتی که بین منطق و زیبایی‌شناسی فرق می‌گذاشت، ولی در عین حال عقیده داشت که علمی به نام علم زیبایی‌شناسی، یعنی علم احساسات می‌تواند و باید وجود داشته باشد، و این علم در صورت پدید آمدن بخش مهمی از فلسفهٔ انسان را تشکیل خواهد داد. به عقیدهٔ هردر، زیبایی‌شناسی می‌بایست منطق نمودگارسازی[18] هنری را بررسی کند. او نیز مانند باومگارتن بر آن بود که زیبایی‌شناسی باید از منطق انتزاعی و از علم متمایز باشد، ولی بررسی او دربارهٔ زیبایی‌شناسی بیشتر جنبهٔ تاریخی داشت. به نظر او آنچه ضرورت دارد تحلیل تاریخی فرهنگهای مختلف و نیز تحلیل تاریخی تکامل وماهیت آرمانهای زیبایی‌شناختی هریك از آنهاست. ولی، هردر، درحالی که نظریهٔ ریدل دربارهٔ وجود قوهٔ عام و شاملی به نام قوهٔ ذوق را که منطبق بر زیبایی مطلق است رد می‌کرد، خود در بحث دربارهٔ زیبایی مطلق سرگردان بود. ظاهراً اندیشهٔ او دربارهٔ بررسی تاریخی زیبایی‌شناسی با بررسیهای روانشناختی و زیست‌شناختی ملازم آن منتهی به

---

16. *Kritische Wälder (Critical Forests)* 17. *Grove* 18. symbolization

برداشت نسبی گرایانه‌ای از زیبایی می شد. او، در واقع، زیبایی هنری را تابع فرهنگهای متفاوت و ادوار متفاوت این فرهنگها می دانست. در عین حال به نظر می آید که بر این عقیده بود که از طریق بررسیِ تاریخی نمی توان به یك عامل مشترك دست یافت. زیرا بررسی تاریخی زیبایی شناسی صرفاً به معنی ثبت برداشتهای مختلف از زیبایی هنری نیست: این نوع بررسی مستلزم تحقیق در عوامل مختلف روانی و زیستی و محیطی تعیین کنندهٔ این برداشتها نیز هست.
درست است که ریدل خود مدافع بررسی روانشناختی زیبایی شناسی بود و در این کار از روانشناسی گئورگ داریس[19] (۱۷۱۴ـ۱۷۹۱) استفاده می کرد که متأثر از روانشناسی کروزیوس یعنی روانشناسی معتقد به وجود قوای نفس بود. ولیِ موضع هردر این بود که بررسی روانشناختی باید در درون بررسی تاریخی صورت گیرد. ما حقاً نمی توانیم بنای سخن را بر این اصل موضوع بگذاریم که قوه‌ای هست که در اعمال خود در همهٔ فرهنگها یکسان می ماند و با آرمان مطلق، عام و شامل و تغییرناپذیری رابطهٔ متقابل دارد.

هردر، در سال ۱۷۶۹، از مقام کشیشی ریگا استعفا کرد و راه سفر به نانت[20] را در پیش گرفت و سپس به پاریس و از آنجا به استراسبورگ رفت و باب معاشرت با گوتهٔ جوان را گشود (۱۷۷۰ـ۱۷۷۱). ثمرهٔ ادبی سفر او به نانت *یادداشتهای سفر*[21] اوست. این اثر، گرچه برای انتشاریافتن نوشته نشده است، از این بابت که تغییری را در اندیشهٔ نویسنده‌اش نشان می دهد، حائز اهمیت بسیار است. چون به واپس می نگرد، از تعبیرهای فنی نقد زیبایی شناسی ابراز نارضایی می کند. کتاب *جنگلهای انتقادی* خود را کتابی بیفایده و خام و کم‌مایه می شمارد و آرزو می کند که ای کاش وقت خود را صرف فرا گرفتن فرانسه و علوم طبیعی و تاریخ، یعنی کسب شناخت تحصلی آفاق و انفس‌کرده بود. می گوید اگر چنین کرده بود، حال به دوات و مخزنی از کلمات چاپ شده تبدیل نشده بود. چون به پیش رو می نگرد، نوع تازه‌ای از مدرسه و تعلیم و تربیت را در نظر می آورد که در آن کودك به تدریج از مرحلهٔ آشنایی با محیط از طریق دریافت انضمامی جغرافیا و توصیف علمی نژادها[22] و فیزیك و تاریخ به مرحلهٔ مطالعهٔ منتظم و انتزاعی‌تر این علوم هدایت خواهد شد. به این ترتیب، روش تعلیم استقرایی خواهد بود، یعنی حرکت از انضمامی به انتزاعی، به قسمی که تصورات انتزاعی ریشه در تجربه خواهد داشت. البته تربیت دینی و اخلاقی جزءِ لاینفك چنین طرح کلیی را تشکیل خواهد داد، و هدف از آن پرورش شخصیت انسانی کاملٍ و متعادلی خواهد بود. به عبارت دیگر ، ذهن هردر در *یادداشتهای سفرش* را عمدهٔ تصوراتی از شناخت و تربیت تحصّلی تشکیل می دهد.

هردر، در استراسبورگ، موفق شد که علاقه و اعتقاد خود نسبت به شعر عامیانه و میراث فرهنگی ملی را تاحدی به گوته منتقل کند. او همچنین *رساله دربارهٔ منشأ زبان*[23] را نوشت. این

---

19. Georg Darjes 20. Nantes 21. *Travel Diary* 22. ethnography

23. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Treatise on the Origin of Language*)

کتاب که در پایان سال ۱۷۷۰ نوشته شده بود در آغاز سال ۱۷۷۱ برندهٔ جایزهٔ فرهنگستان برلین شد. هردر، در این کتاب، دو نظریهٔ کاملا متخالف، یعنی نظریهٔ منشأ الهی زبان از یك سو و نظریهٔ «اختراع» آن از سوی دیگر را رد می کند و بر این نکته اصرار می ورزد که مسئلهٔ منشأ زبان، تا آنجا که معنایی در بر دارد، مسئله‌ای است که می توان آن را فقط بر پایهٔ شواهد تجربی مربوط به بسط و کاربرد یا کاربردهای زبان حل کرد: این مسئله با بیانات جزمی و نظریه‌پردازی پیشینی قابل حل نیست. او در خلال بحث خود روانشناسی معتقد به قوا را مورد حمله قرار می‌دهد و بر آن است که زبان ابتدایی و شعر ابتدایی یکی بودند، و بر نقش اجتماعی شعر تأکید می کند.

هردر استراسبورگ را دوست نداشت، به همین سبب، در سال ۱۷۷۱ به عنوان واعظ دربار کنت شاومبورگ لیپه[۲۴] به بوکبورگ[۲۵] رفت. به مناسبت جعلیات اوسیانی[۲۶] جیمزمك فرسون[۲۷] دربارهٔ اوسیان، در کتابی تحت عنوان *دربارهٔ هنر و طبیعت آلمانی*[۲۸] (۱۷۷۳) مقاله‌ای دربارهٔ اوسیان و ترانه‌های عامیانه و مقالهٔ دیگری دربارهٔ شکسپیر نوشت. در این زمان، هردر به مخالفت با این آراءِ خاص روشنگری برخاست که به موجب آنها روشنگری ذروهٔ تکامل تاریخی است و طبقهٔ متوسط عملا یگانه سرچشمهٔ تعقل و درست‌اندیشی است. او همچنین معتقد بود که نظامهای بزرگ عقلی مذهب دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس و دیگران خیالپردازیهای شاعرانه است و بر این می افزود که شعر بارکلی[۲۹] استوارتر است. بنابراین، تعجبی ندارد که می بینیم هردر قطع رابطهٔ با روشنگری را تکمیل کرد، قطع رابطه‌ای که کتاب *فلسفهٔ تاریخ دیگر*[۳۰] (۱۷۷۴) نمودگار آن بود.

هردر در این کتاب گزارشی از اعصار متوالی حیات بشر، از عصر طلایی کودکی انسان به بعد، به دست می‌دهد. ولی با توجه به تصریح خود او که می گوید وقتی که ما تمامی یك عصر یا

---

24. Schaumburg-Lippe 25. Bückeburg 26. Ossian forgeries

۲۷. James Macpherson (۱۷۳۶ـ۱۷۹۶) نویسندهٔ انگلیسی است که شهرت او بیشتر به سبب انتشار به ادعای خودش «ترجمهٔ» *اشعار اوسیان the Poems of Ossian* است. اوسیان قهرمان و شاعر افسانه‌ای قرن سوم اسکاتلند است. مك فرسون مدعی بود که این کتاب را از زبان باستانی گالی که شاخه‌ای از لهجه‌های سلتی است (به نثر) ترجمه کرده است. مجموعهٔ اول آن تحت عنوان *قطعاتی از شعر باستانی* در سال ۱۷۶۰ انتشار یافت. موفقیت این مجموعه مك فرسون را بر آن داشت که سال بعد *فینگل Fingal* و سپس در سال ۱۷۶۳ *تمورا Temora* را منتشر کند. این ترانه‌ها موفقیت بسیار کسب کرد و تأثیر بسزایی در ادبیات رمانتیك برجای گذاشت. مك فرسون در اوج شهرت و ثروت بود که از او خواستند که نسخه‌های اوسیان را نشان دهد، ولی او از این کار سر باز زد. مخالفانش او را به جعل و تقلب متهم کردند. منتقدان احتمال می‌دهند که او نسخه‌های اصیلی در دست داشته، ولی در بسیاری موارد آنها را آزادانه تقلید و ترجمه کرده و شرح و بسط داده است. ــ م.

28. *Vondeutscher Art und Kunst (Of German Nature and Arts)* 29. Berkeley

30. *Auch eine Philosophie der Geschichte (Another Philosophy of History)*

تمامی یك ملت را توصیف می کنیم، ناگزیر کلی گویی می کنیم، طرح او را (از اعصار متوالی حیات بشر) نباید چندان به جدّ گرفت. توصیف کلی ذاتاً سست است. در حقیقت، کنایات بسیاری در گزارشِ هردر دیده می شود. او می گوید که رم نمایندهٔ عصر مردیِ نژاد آدمی است واین سخن تلویحاً به این معنی است که قرن هیجدهم، که مردان عصر روشنگری آن همه آن را ستوده‌اند، عصر پیری نژاد آدمی است. هردر توجه‌ها را به پوچی دعویهایی که به نام قرن هیجدهم صورت گرفته است جلب می کند و می گوید اندیشه‌ها و اصول والایی به وسیلهٔ روشنگریان پرورده و بیان شده است، ولی گرایش و انگیزهٔ زندگی شرافتمندانه و عطوفت آمیز به سستی گراییده است. همچنین اروپای روشنگری به آزادی خود می بالد، ولی بردگی کردن طبقه‌ای طبقهٔ دیگر را به سکوت برگزار می کند. هردر می گوید معایب اروپا به دیگر قاره‌ها صادر شده است.

با این همه، آنچه از نظر فلسفی مهمتر از حملهٔ هردر به از خود رضایی مردان روشنگری است حملهٔ او به توصیف آنها از تاریخ است. آنها با تاریخ با نوعی پیشداوری روبه‌رو می شوند، به این معنی که تاریخ از نظر آنها حرکتی تصاعدی از خلسه و خرافهٔ مذهبی به اخلاق آزاد و غیرمذهبی است. ولی اگر ما تاریخ را در پرتو چنین پیشداوریی مطالعه کنیم، هیچ گاه موفق به فهم آن در واقعیت عینی اش نخواهیم شد. ما باید هر فرهنگ و هر مرحله ازمراحل فرهنگ را از نظر شایستگیهای خاص خودش مورد مطالعه قرار دهیم، به این معنی که باید بکوشیم تا در درون حیات پیچیدهٔ آن وارد شویم و آن را حتی الامکان از درون، بدون داوری دربارهٔ خوب و بد و خوش و ناخوش آن، دریابیم. هردر می گوید هر ملتی در درون خود خوشی خاص خود را دارد و همین معنی در مورد هر مرحله از مراحل تکامل آن نیز صدق می کند. ما نمی توانیم به طور کلی بگوییم که جوانی از کودکی بهتراست، یا اینکه پیری مطلوب‌تر از جوانی است. همچنین منطقاً نمی توانیم به تعمیمهای مشابهی دربارهٔ ملتها در طی تکاملشان دست بزنیم.

البته نوعی اعتقاد به مذهب اصالت تاریخ[۳۱] در این نگرش دیده می شود. ولی هردر آشکارا بر این حقیقت مهم تکیه می کند که اگرما بخواهیم واقعاً تکامل تاریخی انسان را دریابیم، نباید سعی کنیم داده‌های تاریخی را به زور در قالب یك شاکلهٔ[۳۲] از پیش تصور شده بگنجانیم. این معنی امروز برای ما روشن است، ولی، نظر به گرایش کلی روشنگری به کاربرد تاریخ در اثبات یك فرضیه، آن هم یك فرضیّهٔ قابل تردید، عقیدهٔ او در آن زمان به هیچ وجه توضیح واضحات نبود.

هردر در سال ۱۷۷۶ از بوکبورگ به وایمار[۳۳] رفت ودر آنجا به سمت مدیر کل یا رئیس هیئت روحانیان لوتری منصوب شد. در سال ۱۷۷۸ رساله‌ای به نام *دربارهٔ ادراك و احساس نفس*

---

31. historicism 32. scheme 33. Weimar

انسانی[۳۴] منتشر کرد که در آن اظهار عقیده کرده است که هیچ روانشناسیی که در هر قدم فیزیولوژی نباشد ممکن نیست. این سخن آشکارا مبتنی بر مذهب اصالت رفتار[۳۵] است، هر چند مقصود هردر از فیزیولوژی نیروی حیاتی بود. او همچنین دربارهٔ موضوعات ادبی، از قبیل ترانه‌های عامیانه و مفهوم فرهنگی آنها و درباب مسائل کلامی و راجع به بعضی از اسفار کتاب مقدس و نیز در خصوص روح شعر عبری مطالب بسیار نوشت. ولی اثر برجستهٔ او کتاب *آرائی در فلسفهٔ تاریخ بشر*[۳۶] بود که در چهار بخش از سال ۱۷۸۴ تا سال ۱۷۹۱ انتشار یافت و در اثنای کار به سبب سفر او به ایتالیا (۱۷۸۸ـ۱۷۸۹) وقفه‌ای در کار نوشتن آن پیش آمد. نگارش بخش پنجمی را هم در نظر داشت که هرگز صورت نپذیرفت. از آنجا که در نظر دارم *کتاب آراء* را در فصل بعد، به هنگام بررسی ظهور فلسفهٔ تاریخ مورد بحث قرار دهم، در اینجا دربارهٔ محتوای این کتاب سخنی نخواهم گفت.

در دوره‌ای که از ۱۷۹۳ آغاز و به ۱۷۹۷ ختم می‌شود *نامه‌هایی برای پیشرفت انسانیت*[۳۷] اثر هردر انتشار یافت که موضوع آنها بحث در مجموعهٔ نامتجانسی از مسائل بود. به یکی دو تا از نظریاتی که او در *نامه‌ها* بیان داشته است بعداً ضمن بحث دربارهٔ کتاب *آراء*، اشاره خواهیم کرد. نظریهٔ کلی اثر این است که «انسانیت»، یعنی خصلت آرمانی نوع انسان در فطرت او به‌صورت بالقوه یا استعداد نهفته است و باید از طریق تربیت سازنده پرورده شود. هدف علم و هنر و دیگر نهادهای آدمی «انسانیت بخشیدن» به آدمی یا پرورش کمال انسانیت در اوست. هردر این اعتراض را طرح می‌کند که این پرورش به پدید آمدن ابرمرد یا موجودی خواهد انجامید که فراتر از نوع آدمی است؛ ولی آن را با این سخن پاسخ می‌دهد که انسان کامل ابرمرد نیست، بلکه تنها تحقق «انسانیت» است. باید خاطرنشان کنیم که آرمانهای تربیتی هردر صرفاً محدود به نظریه و نوشته نبود، او خود در دوك‌نشین وایمار طرحی برای اصلاح تربیت ریخت و تا آنجا که می‌توانست آن را به مرحلهٔ عمل درآورد.

هردر، در سالهای بعد، یك رشته آثار کلامی و از آن جمله *نوشته‌های مسیحی*[۳۸] (۱۷۹۴ـ۱۷۹۸) منتشر کرد که به طور کلی، و با تعجب بسیار، عقلی مذهبانه است، کاری که بیشتر از یك هواخواه روشنگری انتظار می‌رفت تا از یك دوست همان. همچنین در نوشته‌های

---

34. *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (of the Cognition and Sensation of the Human Soul).*

35. behaviorism

36. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideas for the Philosophy of the History of Mankind)*

37. *Briefe zur Beförderüng der Humanität (Letters for the Advancement of Humanity)*

38. *Christian Writings*

خود به مخالفت با فلسفهٔ انتقادی کانت برخاست و به شدت آن را تقبیح کرد. در سال ۱۷۹۹ کتابی تحت عنوان *نقد نقد عقل محض*[۳۹] نوشت که در آن اثر کانت را شعبده‌بازی با کلمات و شگفتکاری زبانی و متضمن ادامهٔ مصرانهٔ روانشناسی مبتنی بر قوا معرفی کرد. این را نباید بدین معنی گرفت که نقد هردر عبارت از ناسزاگویی ناشی از بیخبری بود. به عکس از بررسی مستدلی بود از نظریات کانت. مثلا در مخالفت با نظریهٔ کانت دایر بر اینکه قضایای ریاضی ترکیبی است، می گفت که این قضایا «این همانی[۴۰]»اند یا به تعبیر ویتگنشتاین[۴۱] «همان گویی» یا «معلوم متکرر[۴۲]»ند. همچنین هردر نظریهٔ زمان و مکان کانت را رد می کرد. می گفت عالم هندسه صورت پیشینی را تحلیل نمی کند، زیرا چنین صورتی وجود ندارد. حتی اگر هردر به صراحت بیان نمی کند که عالم هندسه چه چیزی را تحلیل می کند، به نظر می آید که مقصود ضمنی او این است که او تضمنات علوم متعارفه و اصول موضوعهٔ اساسی خود را تحلیل می کند. ولی بحث هردر دربارهٔ ریاضیات فقط یك مورد خاص از انتقاد او از کانت است. خط عمدهٔ فکری او این است که کار کانت مبتنی بر تصور غلط است. حتی اگر قوّهٔ جداگانه‌ای به نام «عقل» هم وجود می‌داشت سخن گفتن از «نقد» آن خارج از ترتیب می بود. به جای آن می بایست از زبان آغاز کنیم، چه تعقل و استدلال نه تنها با زبان بیان می شود، بلکه حتی غیرقابل انفکاك از آن است، هر چند هم بُعد با همهٔ کاربردهای زبان نیست. به عقیدهٔ هردر تفکر سخن گفتن درونی است، در حالی که سخن گفتن به معنی معمول آن عبارت است از بلند سخن گفتن یا بلند اندیشیدن: هر کدام شما ترجیح بدهید. هیچ انّیتی به نام «عقل» وجود ندارد، فقط فرآیندی وجود دارد، یعنی فعالیتی که انسان به عنوان تمامی و همگی یك شخصیت انجام می دهد، و زبان وسیلهٔ ضروری این فرایند است و از آن جدایی ناپذیر است. خلاصه آنکه، به عقیدهٔ هردر، *نقد عقل محض* بر روانشناسی غلطی بنا نهاده شده است.

هردر، در سال ۱۸۰۰ کتاب *کالّیگون*[۴۳] را منتشر کرد که انتقادی بود از *نقد داوری*[۴۴] کانت. به عقیدهٔ هردر کانت فهم واقعی از زیبایی‌شناسی نداشت. هردر انتقادی بر *نقد* دوم کانت ننوشت، ولی این بدان معنی نبود که او با این *نقد* دوم موافق بود. در حقیقت او قصد داشت که حمله‌ای هم بر آن ببرد، ولی فکر آن را از سر بیرون کرد، تا حدی به سبب آنکه به او گفته بودند که چنین کاری نکند و تا حدی، شاید بیشتر، به سبب آنکه دست‌اندرکار اثر دیگری بود. او نشریّهٔ ادبی تازه‌ای به نام *آدراستئا*[۴۵] (۱۸۰۰_۱۸۰۴) راه انداخته بود که نویسندهٔ عمدهٔ آن خودش بود، به این معنیٰ که مقالات و نمایشنامه‌های منظوم خود را در آن منتشر می کرد[۴۶].

---

39. *Metacritique of the Critique of Pure Reason* 40. identical 41. Wittgenstein
42. tautology 43. *Kalligone.* 44. *Critique of Judgment* 45. *Adrastea*

۴۶. مجلّد پنجم، که مورخ ۱۸۰۳ بود، در سال ۱۸۰۴، یعنی یك سال پس از مرگ هردر انتشار یافت. مجلد ششم (۱۸۰۴) نیز پس از مرگ او منتشر شد.

مجلد پنجم این نشریه حاوی بخشهایی از ترجمهٔ آلمانی هردر از کتاب *ترانه‌های سید*[47] بود که از روی ترجمهٔ فرانسوی این کتاب و با مراجعه به یك نسخهٔ کهن اسپانیایی صورت گرفته بود.

هردر در هیجدهم دسامبر سال ۱۸۰۳ در وایمار درگذشت. از شرحی که در بالا از زندگی و فعالیت او به دست دادیم می‌توان به روشنی دریافت که او مردی بود ذوفنون و علاقه‌مند به مسائل گوناگون بسیار؛ و هر چند فیلسوف بزرگی که صاحب یك نظام فکری باشد نبود، با این همه نویسندهٔ پرباری بود که تأثیر فراوانی در زندگی و اندیشهٔ آلمانیان برجای گذاشت. او را آموزگار نهضت «شتورم اوند درانگ» در ادبیات آلمان خوانده‌اند؛ ولی بی گمان او از طریق اصرارش دراهمیت دادن به ترانه‌های عامیانه؛ از طریق عقیده‌اش دربارهٔ اینکه زبان نقش درجهٔ اول در فرهنگ و تکامل آگاهی زیبایی شناختی دارد؛ از طریق اندیشه‌اش دربارهٔ اینکه تاریخ نوعی وحی الهی است و بالاخره از طریق دفاعش از اسپینوزا در مسئلهٔ مختلف فیه همه خدایی، تأثیر بسزایی نیز در نهضت رمانتیك بعدی بخشید. اوگوست ویلهلم فون شلگل[48] (۱۷۶۷_۱۸۴۷) و فریدریش فون شلگل[49] (۱۷۷۲_۱۸۲۰) هردو مدیون هردر بوده‌اند. با این همه، چنانکه مورخان ادبیات آلمان خاطرنشان کرده‌اند، هردر جوان شورنده بر مذهب اصالت عقل روشنگری بود که بیشترین تأثیر را در نهضت رمانتیك به جای گذاشت. او در سالهای بعد زندگی خود نتوانست در زمینهٔ ادبیات با نفوذ گوته، که حتی مخالفانش نیز از آن برکنار نماندند، رقابت کند.[50]

۳. یاکوبی

قبلا به هنگام بحث در مسئلهٔ مختلفٌ فیه همه‌خدایی اشاره‌ای به یاکوبی کردیم. فریدریش هاینریش یاکوبی (۱۷۴۳_۱۸۱۹)، که رئیس فرهنگستان علوم مونیخ شد، فیلسوفی اهل ایمان بود. یاکوبی می گفت که قصد او هرگز این نیست که یك نظام فرهنگستانی فلسفه به وجود آورد؛ به عکس، نوشته‌های او همه در بیان زندگی و تجربهٔ درونیش بود، و به قول خودش نیرویی والا و مقاومت‌ناپذیر او را به نوشتن وامی‌داشت.

یاکوبی آثار اسپینوزا را مطالعه کرده بود، و به عقیدهٔ او فلسفهٔ اسپینوزا یگانه نظام منطقی است. زیرا عقل انسان می‌تواند، در فرایند استدلال حقایق، تنها از مشروط به مشروط سیر کند، نمی‌تواند فراتر از مشروط به الوهیتی متعالی عروج کند. بنابراین، همهٔ براهین

---

47. *Romances of the Cid* 48. A.W.Schlegel 49. F.Schlegel.

۵۰. هردر در سالهای بعدی زندگی خوداز دوستی با گوته، که معتقد بود هردر دچار نوعی «کج طبعی تناقض گویی» شده است، کناره جست. دربارهٔ شیلر Schiller، نمایندهٔ بزرگ دیگر کلاسیسیسم classicism آلمان، نیز باید گفت که او هرگز شیفتگی خاصی به هردر پیدا نکرد، و به عنوان یکی از ستایندگان کانت از حملهٔ هردر به فلسفهٔ انتقادی او آزرده‌خاطر بود. در حقیقت، حملهٔ هردر برخلاف پسند روز بود و موجبات منزوی شدن او را فراهم آورد.

مابعدالطبیعی یك وجود نهایی ناگزیر به مذهب اصالت واحد (یا قول به قابل تأویل بودن همهٔ اشیا به یك چیز)[۵۱] منتهی می شود، یعنی به اعتقاد به نظامی جهانی که یاکوبی در نامه‌های خود به مندلسزون آن را معادل الحاد می‌دانست. ولی این سخن به معنی آن نیست که فلسفهٔ اسپینوزایی را باید پذیرفت. به عکس باید آن را به نام ایمان، که بیشتر امری متعلق به قلب[۵۲] است تا متعلق به عقل نظری، مطرود دانست.

البته نتیجه این موقف فکری قول به جدایی میان قلمرو فلسفه از یك سو و قلمرو ایمان از سوی دیگر است. کوشش برای اثبات وجود خدا معادل سعی در مؤوّل کردن خدا به یك موجود مشروط است؛ و در نهایت امر، مابعدالطبیعهٔ نظری جز به الحاد نمی انجامد. بهتر آن است که کوششهای هیوم در عرضهٔ دعویهای مابعدالطبیعه را تصدیق کنیم، البته به شرط آنکه اعتبار تامّ و تمام برای ایمان قائل شویم. درست همچنانکه ما وجود جهان خارج را اثبات نمی کنیم، بلکه در ادراك حسی وجود اشیاءِ محسوس از شهودی مستقیم برخورداریم، همچنان نیز از حقیقت فوق حسی که آن را «ایمان» می خوانیم شهودی مستقیم داریم (یا می توانیم داشته باشیم). یاکوبی در نوشته‌های خود از یك عقل والاتر (فاهمه[۵۳] به عنوان قوه‌ای متمایز از عقل[۵۴]) سخن می گفت که به یاری آن ما حقیقت فوق حسی را بی واسطه درمی یابیم. اگر کسی وجود خدا را انکار کند، ما نمی توانیم این وجود را برای او اثبات کنیم، ولی او در این انکار خود همهٔ درهای یك وجه از تجربهٔ بشری را به روی خود می بندد. یا بهتر بگوییم، افکار او نتیجهٔ نابینایی او نسبت به همه‌چیز جز ادراك حسی جهان جسمانی و شناخت روابط میان اشیاءِ متناهی است. نوری از ساحت حقیقت فوق حسی به ما می‌رسد، ولی همین که بکوشیم تا با عقل استدلالی به ادراك این نور و آنچه این نور آن را برای عقل والاتر شهودی قابل رؤیت می سازد نایل شویم، نور محو و ناپدید می شود.

یاکوبی تا اندازه‌ای با کانت موافق بود. چنانکه او قبول داشت که حیطهٔ شناخت، یعنی حیطهٔ شناخت علمی یا نظری، محدود به قلمرو تجربهٔ ممکن یعنی تجربهٔ حسی است و با کانت در خصوص ناتوانی عقل در اثبات وجود حقایق فوق حسی موافق بود. بنابراین، از فلسفهٔ انتقادی کانت تا آن اندازه که جایی برای ایمان باقی می گذاشت استقبال می کرد. ولی نظریهٔ اصل موضوعهای عقل عملی کانت را رد می کرد. مثلا می گفت که اعتقاد به خدا یك اصل موضوع عملی نیست، بلکه حاصل ایمان است، یعنی حاصل اشراق درونی عقل والاتر است. همچنین یاکوبی این نظریّهٔ کانت را که انسان جز پدیده‌ها را نمی تواند شناخت[۵۵] مردود می شمرد و بر آن بود که آنچه ما ادراك می کنیم پدیده‌هایی که به وسیلهٔ صور ذهنی شهود و مقولات فاهمه به یکدیگر می پیوندند نیستند، بلکه خود اشیاءِ واقعی هستند. بعلاوه، یاکوبی بر

---

51. monism
52. Gemüt
53. Vernunft
54. Verstand
55. phenomenalism

بی‌واسطه بودن شهود یا حس اخلاقی؛ در برابر آنچه او آن را صورت‌پرستی[۵۶] تهی از معنی نظریهٔ امر تنجیزی[۵۷] کانت می‌شمرد، تأکید می‌کرد. می‌توان چنین استدلال کرد که او مقصود کانت را نفهمیده است، ولی قصد ما از اشاره به انتقاد او از فلسفهٔ انتقادی کانت جلب توجه خواننده به این نکات است که اوّلا او این فلسفه را تا آنجا که موافق نظرش دربارهٔ عدم صلاحیت عقل استدلالی در فراتر رفتن از قلمرو محسوسات بود می‌پذیرفت، و ثانیاً آن را تا آنجا که به نظر می‌آمد بر ادراك بیواسطهٔ خدا و ارزشهای اخلاقی خط بطلان می‌کشد رد می‌کرد. همچنین باید خاطرنشان کرد که به نظر یاکوبی عقیدهٔ کانت دربارهٔ شیءِ فی‌نفسه خلاف قاعده است، نه به این معنی که حقایق فراپدیده‌ای وجود ندارد، بلکه به این معنی که در فلسفهٔ کانت اثبات اشیاءِ فی‌نفسه تنها با استفاده از اصل علّی قابل توجیه است، هر چند بر طبق رأی کانت این اصل از لوازم ذات فاعل شناسایی است و تنها بر پدیده‌ها قابل انطباق است.

۴. ملاحظات پایانی

دیدیم که که هر سه متفکری که در این فصل از آنها سخن گفتیم نه تنها مخالف مذهب اصالت عقل روشنگری بودند، بلکه علاوه بر آن فلسفهٔ انتقادی جدید کانت را هم مورد انتقاد قرار می‌دادند. با این همه از اندیشهٔ کانت بود که نهضت بزرگ اصالت معنی[۵۸] نظری آلمان در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم سر بر آورد. مطمئناً بعضی از اشکالاتی که آنها بر کانت وارد کردند مورد تأیید معنوی مذهبان بود. مثلا اشکال یاکوبی دایر بر اینکه اثبات شیء فی نفسه به وسیلهٔ کانت، وقتی که با تعلیم او دربارهٔ مقولات در نظر گرفته شود، کانت را در وضع دشواری قرار می‌دهد، از ناحیهٔ فیشته[۵۹] نیز عنوان شد. ولی راه نشو و نمایی که مذهب اصالت معنی نظری در پیش گرفت به هیچ وجه راهی نبود که همانّ یا هردر یا یاکوبی آن را تأیید کنند (یاکوبی شلینگ را متهم می‌کرد که می‌کوشد تا استنتاجات اسپینوزایی اندیشهٔ خود را پنهان کند). به این معنی آنها برخلاف جریانی شنا می‌کردند که برایشان خیلی تند بود. در عین حال تلقی هردر از تاریخ به عنوان تربیتْ تدریجی انسانیت و به عنوان تجلی مشیت الهی و نیز عقیدهٔ او مبنی بر یکپارچگی ارگانیك، چه در قلمرو فرهنگی و چه در قلمرو روحی، در برابر اعتقاد به تشریح تحلیلی، بعدها به صورت اجزائی از نهضت اصالت معنی، علی‌الخصوص نظام فکری هگل، درآمد. درست است که همانّ نیز از این اندیشه که تاریخ نوعی تفسیر کلام الهی است حمایت می‌کرد، ولی سخنان او بیش از آن پوشیده و ناروشن بود که بتواند تأثیر اندیشه‌های هردر را داشته باشد. بنابراین، از نظر تاریخی، باید هردر را در میان این سه تن از همه شایان اهمیت‌تر دانست. می‌توان گفت که ما باید این سه تن را، نه صرفاً به سبب آنکه در تحول بعدی فلسفه سهمی

56. formalism 57. categorical imperative 58. idealism 59. Fichte

داشتند، بلکه به سبب شایستگیهای خودشان مورد توجه قرار دهیم و قبول کنیم که آنها توجه‌ها را به جنبه‌های روحی زندگی و اهمیت آنها جلب کردند، کاری که روشنگری شیفتهٔ مذهب اصالت عقل در جهت نادیده گرفتن آن گام برمی‌داشت. این، البته، درست است، ولی در عین حال غیرمنتظر بود که ذهن انسان بتواند از کار همانّ و یاکوبی که ایمان و فلسفه را دو چیز متضاد به شمار می‌آوردند خشنود بماند. اگر مذهب، چنانکه هردر می‌گفت، جزءِ لاینفکی از فرهنگ انسانی است، نه چیزی که، به عقیدهٔ بعضی از نمایندگان روشنگری، انسان باید آن را به کنار نهد، پس انسان در کوشش برای فهم تطّور فرهنگی خود باید در فهم آن بکوشد. این، البته، یکی از کارهایی است که هگل کوشید تا آن را انجام دهد. هگل در انجام دادن این کار عقل نظری را بالاتر از شهود ایمان جای داد و به این ترتیب موقفی اختیار کرد که مخالف موقف همانّ و یاکوبی بود، و کی یر کگُرد[۶۰] را بر آن داشت که بار دیگر سخن از تأیید ایمان به میان آورد. بنابراین ما با واکنش همانّ و یاکوبی در برابر مذهب اصالت عقل روشنگری و سپس با واکنش کی‌یرکگُرد در برابر شکل هگلی این مذهب روبه‌روییم. این نشان می‌دهد که همانّ و یاکوبی در اواخر قرن هیجدهم[۶۱] و کی‌یرکگُرد در قرن نوزدهم نمایندگان نقش مهم ایمان در زندگی بشری‌اند. ولی این هم نشان می‌دهد که لازم است تألیفی میان ایمان و فلسفه صورت گیرد که از آنچه معترضان به مذهب بیحاصلِ اصالت عقل یا عقل نظریِ همه‌اوبار[۶۲] ارائه می‌دادند رضایتبخش‌تر، یا بهتر بگوییم، عقلاً رضایتبخش‌تر باشد.

60. Kierkegaard

۶۱. فعالیت یاکوبی تا اوایل قرن نوزدهم ادامه یافت.

62. all-engulfing

بخش سوم

ظهور فلسفهٔ تاریخ

فصل ۸

بوسوئه و ویکو

۱. ملاحظات مقدماتی؛ یونانیان، قدّیس آوگوستینوس

شعر، بنابر نظر ارسطو در کتاب *فن شعر*[۱] «چیزی است فلسفی تر و شایان اهمیت تر از تاریخ، زیرا احکام آن بیشتر از نوع کلیات است، درحالی که احکام تاریخ جزئی است[۲]». علم و فلسفه با کلیات سر و کار دارند و حال آنکه تاریخ حوزهٔ امور جزئی و ممکن است. البته، شعر فلسفه یا علم نیست؛ بلکه «فلسفی تر» از تاریخ است. درست است که ارسطو احکام کلی دربارهٔ تطور تاریخی صادر می کند که می توان احتمالا آنها را زیر عنوان فلسفهٔ تاریخ طبقه‌بندی کرد. زیرا، او، مانند افلاطون، در کتاب *سیاست*[۳]، از انواع گوناگون انقلاب که در حکومتهای مختلف روی می دهد، و نیز از علل آنها و وسایل جلوگیری از آنها و گرایش بعضی از انواع حکومتها به تبدیل به انواع دیگر سخن می گوید. ولی بدیهی است که چنین ملاحظاتی تفکراتی است کلی دربارهٔ تاریخ، از نوع تفکراتی که از عهدهٔ خود مورّخ نیز به خوبی برمی آمد. اگر مراد ما از تاریخ فلسفه عرضهٔ نظر کلیی دربارهٔ نظر تاریخی است که مقصود آن نشان دادن این معنی است که این تطور، آن گونه که از تحقیق تاریخی برمی آید، از یك سرمشق عقلی پیروی می کند و طرحی را متحقق می سازد یا نمونه‌ای از قوانین کلی و ضروری معینی است، نمی توان گفت که یونانیان نوعی فلسفهٔ تاریخ بنیان نهاده‌اند. البته آنها مورّخانی مانند توسیدید (توکودیدس)[۴] داشته‌اند، ولی آن مطلب دیگری است. درست است که مفهوم رجعت دوری[۵] در تاریخ جهان مفهومی متعارف بوده است و این نظریّه را می توان در حقیقت نوعی فلسفهٔ تاریخ دانست، ولی نمی توان دعوی کرد که این نظریّه را یونانیان بنیان نهاده‌اند. و اگر به سنت افلاطونی یعنی سنتی که سرانجام بر فلسفهٔ یونانی حاکم شد بنگریم می بینیم که در یونان این گرایش بارز

---

1. *Poetics* , 1451 b, 5-8.

۲. دربارهٔ معنی این سخن، از آن جهت که به شعر مربوط است، نگاه کنید به جلد اول کتاب حاضر، ص ۳ـ۴۱۲.

3. *Politics*   4. Thucydides   5. cyclic return

وجود داشته است که تطور تاریخی را به چیزی نگیرند. این گرایش البته با اعتقاد سخت افلاطون به حقیقت روحانی تغییرناپذیر به عنوان قلمرو وجود حقیقی در تضادّ با قلمرو صیرورت ارتباط داشت. شاخص ترین ترجمان این گرایش را می توان در آثار افلوطین یافت[۶]، آنجا که وقایع تاریخی را حوادث جریانی توصیف می کند که باید آن را در تضادّ فاحش با زندگی درونی، یعنی بازگشت روحانی نفس به سوی خدا، به شمار آورد. درست است که افلوطین تاریخ را از حکومت قانون و «مشیّت» برکنار نمی داند و تصور او از تاریخ بشری را، تا آنجا که این تصور ارتباط نزدیکی با بینش کلی فلسفی او دارد، باید نوعی فلسفهٔ تاریخ محسوب داشت. این تصور بخشی از نظام فکری اوست، همچنانکه تصور رواقیان از تاریخ جهان هستی، به عنوان سلسله‌ای از ادوار، بخشی از نظام فکری آنها بود. ولی گرایش افلوطین به ناچیز شمردن وقایع است، در حالی که مورّخ به آنها اهمیت درجهٔ اول می دهد. در هر حال [در تفکر یونانی] به هیچ وجه این تصور از سرگذشت بشری به طور کلی وجود ندارد که سرگذشت بشری تطوری است درجهت هدفی که در تاریخ و از طریق تاریخ می توان به آن دست یافت.

تصور تاریخ، نه به عنوان سلسله‌ای از ادوار، بلکه به عنوان روندی از تطور تدریجی در جهت یك هدف نهایی، از ویژگیهای تفکر یهودی و مسیحی است نه تفکر یونانی. ولی ارتباط نزدیك این تصور با عقاید مربوط به مسیح موعود[۷] در یهودیّت و تجسّد (= اتحاد الوهیت و ناسوتیّت در مسیح[۸]) و نیز ایمان یهودیان و مسیحیان به آخرت به نوعی نظریّهٔ تطور تاریخی می انجامد که خصلةً مذهبی است، به این معنی که مبتنی بر فرض قبلی اعتقاد به مذهب است. مشهورترین نمونهٔ فلسفهٔ تاریخی خاصةً مسیحی، بی گمان، نظریهٔ قدّیس آوگوستینوس[۹] است که در کتاب *مدینهٔ الهی*[۱۰] او آمده است. در این نظریه به تاریخ ملت یهود و تأسیس و رشد کلیسای مسیحی اهمیت بسیار داده شده است. من در اینجا نمی خواهم مطلبی را که در مجلد دوم این *تاریخ*[۱۱] دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ قدّیس آوگوستینوس تکرار کنم. کافی است متذکر شوم که او بیشتر بر اساس «حکمت مسیحی» می اندیشید تا براساس تمایز اصولی میان دین و فلسفه. بنابراین، اینکه می بینیم نظریّهٔ او دربارهٔ تاریخ عمدةً تفسیری است مذهبی از مناسبات مشیّت الهی با یهودیان آن گونه که در عهد عتیق آمده است، بعلاوه تفسیری است مذهبی از تجسّد و استمرار آن در کلیسا، یعنی در جسم رمزی مسیح، به هیچ وجه تعارضی با نگرش کلی او ندارد. در حقیقت، لااقل از دیدگاه مسیحیت، می توان گفت که تفسیر تاریخ به عنوان روند تطور در جهت هدفی معین چیزی جز تفسیر مذهبی نیست، و تفسیر غیرمذهبی تاریخ هم، تا آنجا که مقرون به اعتبار باشد، قابل تأویل به نوع گزارشهایی است که خود مورّخان دربارهٔ تاریخ به دست می دهند. به عبارت دیگر، می توان گفت که از دیدگاه مسیحیت چیزی به نام فلسفهٔ تاریخ

---

6. Enneads, III, 2. 7. Messias 8. Incarnation 9. St.Augustine
10. *civitate Dei* 11. Vol.II, pp. 85-9.

نمی تواند وجود داشته باشد، البته در صورتی که مقصود از این اصطلاح کل تاریخ به عنوان حرکتی معقول در جهت هدفی معین باشد و نیز در صورتی که از پیش این فرض را مسلم بگیریم که تمایزی اصولی میان فلسفه و الهیات وجود دارد. با این همه، اگر چنین ادعا شود که به این معنی چیزی به نام فلسفهٔ تاریخ نمی تواند وجود داشته باشد، بدیهی است که این ادعا باید راجع به یك فلسفهٔ تاریخ واجد اعتبار باشد. زیرا واضح است که تاکنون فلسفه‌های تاریخ غیر مبتنی بر عقاید مذهبی عرضه شده است. من باب مثال می توان از فلسفهٔ تاریخ مبتنی بر مارکسیسم نام برد. و هر چند بحث ما در این مجلد ربطی به مارکسیسم ندارد، با این همه در اینجا به بحث دربارهٔ انتقال از تفسیر مذهبی به تفسیر غیرمذهبی تاریخ می پردازیم.

۲. بوسوئه

ژاك بنینی بوسوئه[12] (۱۶۲۷-۱۷۰۴) خطیب بزرگی که نخست اسقف کوندوم[13] و سپس اسقف مو[14] بود در کتاب *گفتار در تاریخ عمومی*[15] (۱۶۸۱) خود تفسیر مذهبیی از تاریخ به دست داد. در مقدمهٔ این کتاب که آن را به پسر ارشد پادشاه فرانسه تقدیم کرده بود، دو جنبه از تاریخ عمومی، یعنی بسط دین و بسط امپراتوریها را مورد تأکید قرار می‌دهد. زیرا «دین و حکومت سیاسی دو مطلب اساسی است که همهٔ امور بشری بدانها باز می گردد[16].» پادشاهان را می توان، از طریق مطالعهٔ تاریخ، از حضور و اهمیت دائمی دین در اشکال متوالی آن و از علل تغییرات سیاسی و انتقال قدرت از دست یك امپراتوری به دست امپراتوری دیگر آگاه کرد.

آشکار است که مورّخ غیرمذهبی، بدون هرگونه پیشفرض مبتنی بر الهیات، می توانست این دو موضوع را مورد مطالعه قرار دهد. ولی بوسوئه درکتاب *گفتار در تاریخ عمومی* ملاحظاتی مبتنی بر دفاع و ستایش از مذهب در ذهن داشت. در بخش نخست کتاب اجمالا دوازده دوران را مدّنظر قرار می‌دهد: آدم، یا آفرینش؛ نوح، یا طوفان؛ رسالت ابراهیم؛ موسی، یا شریعت مکتوب؛ تصرف تروا؛ سلیمان، یا بنای معبد؛ رومولوس[17]، یا بنیانگذاری روم؛ کوروش، یا استقرار مجدد یهودیان؛ سکیپیو[18]، یا فتح کارتاژ[19]؛ تولد عیسی مسیح؛ قسطنطین[20]، یا آرامش کلیسا؛ شارلمانی[21]، یا استقرار امپراتوری جدید. به عبارت دیگر همّ بوسوئه مصروف مطالعهٔ مناسبات مشیّت الهی با قوم برگزیده، و گسترش امپراتوری روم به عنوان تمهید مقدمه‌ای برای مسیحیت، و تجسّد، و استقرار مسیحیت و جامعهٔ مسیحی بود. امپراتوریهای شرق تنها برحسب میزان روابطشان با قوم یهود موردبحث قرار می گیرند. از

---

12. Jacques Bénigne Bossuet 13. Condom 14. Meaux
15. *Discours sur l'histoire universelle (Discourse on Universal History.)*
16. *Dessein général* 17. Romulus 18. Scipio 19. Carthage
20. Constantine 21. Charlemagne

هند، و چین هیچ سخنی به میان نمی آید. معتقدات مذهبی دربارهٔ آفرینش، دربارهٔ مشیّت الهی و نیز دربارهٔ تجسّد چهارچوب اساسی طرح تاریخی نویسندهٔ کتاب را تشکیل می‌دهد. دوازده دوران ذیل هفت «عصر جهان» قرار می گیرد، و تولد مسیح سرآغاز هفتمین و آخرین عصر است.

در بخش دوم نیز که به تحول مذهب اختصاص دارد، همچنان ملاحظات مبتنی بر دفاع از عقاید مسیحیت غالب است. ما از آفرینش می گذریم و عصر بطرکها را سپری می کنیم و به وحی شریعت به موسی می‌رسیم و سپس از شاهان و پیغمبران می گذریم و به وحی مسیحی می‌رسیم. بوسوئه از بعضی از ادیان، مانند ادیان روم و مصر که با یهودیّت و مسیحیت متفاوتند، سخن می گوید؛ ولی اظهارنظرهای او همه فرع براین موضوع اصلی است که مسیحیت مرحلهٔ کمال تحول ادیان است. «این کلیسا، که همواره مورد حمله بوده و هیچ گاه مغلوب نشده است، معجزهٔ دائمی و گواه صادق تغییرناپذیری مشیت الهی است[۲۲].»

اندیشهٔ مشیت الهی در بخش سوم *گفتار* نیز که از کامیابیهای امپراتوریها سخن می گوید بارز است. مثلا بوسوئه دراین بخش می گوید که «این امپراتوریها غالباً ارتباط ضروریی با تاریخ قوم برگزیدهٔ خدا دارند[۲۳]». خدا آشوریها و بابلیها را وسیله کرد تا یهودیان را تنبیه کنند، و ایرانیان را بر آن داشت تا آنها را بار دیگر در سرزمینشان مستقر کنند، اسکندر و نخستین جانشینانش را وسیله کرد تا از آنها حمایت کنند و رومیان را بر آن داشت تا آزادی آنها را در برابر شاهان سوریه حفظ کنند. و وقتی که یهودیان مسیح را از خود راندند، خدا به دست همین رومیان آنها را مجازات کرد، هر چند رومیان معنی ویران کردن بیت المقدس را درنیافتند. البته، بوسوئه به این گفتارهای آشنای کلی اکتفا نمی‌کند. او علل خاص سقوط عده‌ای از امپراتوریها و دولتها از مصر گرفته تا روم را مورد بحث قرار می‌دهد و می کوشد تا برای فرزند ارشد شاه از این بحثها درسهایی بیرون کشد. نتیجهٔ نهایی او این است که هیچ کس نمی تواند بر جریان تاریخ موافق تدبیرها و آرزوهای خود حکومت کند. چه بسا که شاهی قصد کند که با اعمال خود تأثیری به وجود آورد و در عمل تأثیر دیگری به وجود آید. «هیچ قدرت بشری نیست که علی‌رغم قصد خود به اجرای تدبیرهایی سوای تدبیرهای خود کمك نکند. تنها خداست که می‌داند چگونه همه‌چیز را تحت ارادهٔ خود درآورد. به همین سبب است که اگر ما فقط به علتهای جزئی توجه کنیم، همه‌چیز را شگفت آور می یابیم؛ و با این همه، همه‌چیز بر طبق تحولی منظم به پیش می‌رود[۲۴].» به عبارت دیگر تعبیرات تاریخی علل جزئی خود را دارند، اینکه این علتها چگونه عمل می‌کنند به هیچ وجه همواره قابل پیش‌بینی و مطلوب آدمیان نیست. ولی در عین حال مشیت الهی در عملکردهای این علل جزئی و از طریق آنها تحقق می یابد.

---

22. *Discourse,* Part II, 13. 23. *Ibid.,* Part III, 1. 24. *Discourse,* Part III, 7.

بنابراین، شاید بتوان گفت که در نظر بوسوئه گویی دو ساحت تاریخی وجود دارد. ساحت علل جزئی که مورد توجه مورخ است. مورخ مثلا می‌تواند علل جزئیی را که به سقوط امپراتوری بابل یا امپراتوری روم کمك کرد تعیین کند. ولی علاوه بر آن ساحت تفسیر مذهبی نیز هست که بر طبق آن مشیت الهی در حوادث تاریخی و از طریق حوادث تاریخی تحقق می‌یابد. ولی ما در علم خود دربارهٔ اینکه مشیت الهی چگونه در علت تاریخی تحقق می‌یابد محدودیم، و بی گمان به همین دلیل است که بوسوئه بر روابط مصر و آشور و بابل و ایران با قوم یهود تکیه می‌کند، زیرا در اینجا می‌تواند به تعالیم عهد عتیق توسل جوید.

به این ترتیب، بوسوئه در قرن هفدهم کوشش قدّیس اوگوستینوس را در پروردن نوعی فلسفهٔ تاریخ احیا کرد. ولی چنانکه گفتیم و چنانکه خود بوسوئه نیز بی شك آگاه بود، توانایی ما در پروردن این نوع فلسفهٔ تاریخ، یعنی فلسفهٔ تاریخی که مبتنی بر اندیشهٔ مشیت الهی باشد، بسیار محدود است. شاید مهمترین ارزش کتاب *گفتار* بوسوئه در آن باشد که این کتاب توجه‌ها را به تاریخ بشری به عنوان موضوع تفکر فلسفی جلب کرد.

۳. ویکو

یك شخصیت بسیار مهمتر در ظهور فلسفهٔ تاریخ جامباتیستا ویکو[25] (۱۶۸۸ـ۱۷۴۴) است که یکی از بزرگترین فیلسوفان ایتالیا به شمار می‌رود. در مدت زندگی ویکو مقدار معتنابهی تحقیق تاریخی صورت گرفت. نهضت اصلاح دینی و نهضت ضد اصلاح دینی هر دو رغبت به این کار را برانگیخته بودند؛ و محرك دیگر، چنانکه مورخان خاطرنشان کرده‌اند، ظهور دولتهای قومی و علایق خاندانهای فرمانروایی بود. چنانکه لایب نیتس به نوشتن تاریخ خاندان برونزویك[26] پرداخت، و در همان حال در ایتالیا، موراتوری[27]، که تصدی کتابخانهٔ دوكِ مودنا[28] در نیمهٔ اول قرن هیجدهم را بر عهده داشت، به فرمان حامی خود به تهیهٔ تاریخی از خاندان استه[29] همت گماشت[30]. ولی تحقیق تاریخی و گردآوردن مواد برای نوشتن تاریخ را نباید با تاریخنگاری[31] یکی دانست؛ تاریخنگاری یا نوشتن تاریخ با نظریه یا فلسفهٔ تاریخ یکسان نیست. برای فلسفهٔ تاریخ باید به ویکو روی آورد.

ویکو در سال ۱۶۹۹ استاد فن خطابه در دانشگاه ناپل شد، شغلی که آن را تا سال ۱۷۴۱ همچنان حفظ کرد[32]. و در این سمت یك رشته سخنرانی به مناسبت افتتاح دروس ایراد کرد. سخنرانیهای اولیه حاکی از تأثیر فلسفهٔ دکارت در اوست؛ ولی در سخنرانی سال ۱۷۰۸ موضع

---

25. Giambattista Vico 26. Brunswick 27. Moratori 28. Modena 29. Este

۳۰. اثر مهم موراتوری کتاب *تاریخنگاران ایتالیایی* *italicarum scriptors* بود.

31. historiography

۳۲. درسال ۱۷۲۳، ویکو برای به‌دست آوردن کرسی قانون مدنی به‌رقابت با همگنان برخاست، ولی توفیق نیافت.

متفاوتی اتخاذ می کند و می گوید که متجددان در بعضی از علوم، یعنی علوم فیزیکی، بهبودهایی پدید آورده‌اند، ولی قدر شاخه‌هایی از تتبع را که موضوع آنها به ارادهٔ آدمی مربوط است و با روشی مثلا مانند روش ریاضی قابل بررسی نیست، نشناخته‌اند و آنها را خوار شمرده‌اند. این علوم شامل شعر و تاریخ و زبان و سیاست و قانون‌شناسی است. وانگهی متجددان کوشیده‌اند تا روش ریاضی برهانی علوم را به اموری توسعه دهند که این روش نمی‌تواند در آنها جز برهان ظاهری چیزی به دست دهد.

این وجههٔ نظر به نحوی کاملتر در کتاب حکمت *کهن ایتالیاییان*[۳۳] (۱۷۱۰) پرورده شده است. ویکو در این اثر به فلسفهٔ دکارت حمله می‌برد، و در درجهٔ اول می‌گوید که «من می‌اندیشم، پس هستم» نمی‌تواند به عنوان ردّ وافی به مقصودی بر شکاکیت یا به عنوان پایه‌ای برای شناخت علمی مورد استفاده قرار گیرد. زیرا یقینی که شخص تصور می‌کند دارد متعلق به ساحت آگاهی غیرمبتنی بر تفکر است نه ساحت علم. و در درجهٔ دوم بر آن است که روشنی و تمایز تصور را نمی‌توان به عنوان یك معیار عام و شامل حقیقت به کار برد. ممکن است به عنوان معیار حقیقت در ریاضیات به کار رود؛ ولی مثلا بر هندسه بدین سبب قابل اطلاق است که هندسه یك علم استنتاجی است که در آن ذهن خود انیّات خاص خود را می‌سازد و به وجود می‌آورد. انیّات ریاضی به آن معنی که ما موضوعات علوم طبیعی را حقایق می‌دانیم حقایق نیستند؛ آنها ساخته‌های ذهن انسان‌اند. درست است که آنها روشن و متمایزند؛ ولی روشنی و تمایز آنها به سبب آن است که ذهن خود آنها را ساخته است. بنابراین ساختمان موضوع اساسی‌تر از روشنی و تمایز آن است. و این ساختمان است که معیار حقیقت را به دست ما می‌دهد. «قاعده و معیار حقیقت ساختن آن است[۳۴].» ولی ساختن موضوع، مثلا در فیزیك، عین ساختن موضوع در هندسهٔ محض نیست. موضوعات در هندسهٔ محض انیّات غیرواقعی، یعنی ساخته‌های ذهنی‌اند، ولی در فیزیك چنین نیستند. ساختن موضوع در فیزیك به معنی استفاده از روش آزمایشی است. اموری که ما می‌توانیم در فیزیك اثبات کنیم آنهایی‌اند که ما می‌توانیم چیزی شبیهشان را اجرا کنیم، و تصورات روشنتر امور طبیعی آنهایی‌اند که می‌توانیم با آزمایشهایی که به تقلید از طبیعت انجام می‌دهیم مورد تأییدشان قرار دهیم.

بنابراین، بیان اصل verum factum[۳۵]، یعنی اینکه معیار حقیقت ساختن آن است، به این نتیجه منتهی نمی‌شود که روش هندسی قابلیت اطلاق عام و شامل بر همهٔ علوم را دارد. همچنین نباید آن را به این معنی گرفت که ذهن موضوعات فیزیکی را به همان معنی می‌سازد که انیّات ریاضی را. نباید سخن ویکو را چنین تفسیر کنیم که به عقیدهٔ او اشیاء ساخته‌های ذهنی یا

---

33. *De antiquissima italorum sapientia (Ancient Wisdom of the Italians)*

34. Opere, I,136; Bari, 1929

۳۵. «حقیقی» مترادف «ساخته» یا «ساخته شده» است. ــ م.

تصورات صرف اند. ساختن موضوع را باید به معنی شناختی آن گرفت نه به معنی وجودی آن. وقتی که ذهن ساختمان موضوع را با استفاده از عناصر آن بازسازی می کند، در نفس عملِ بازسازی به یقین بودن حقیقت دست می یابد. به این معنی شناختن و ساختن یکسان اند و verum (حقیقی) و factum (ساخته یا ساخته شده) یکی می شوند. خدا چون خالق همه‌چیز است، بالضروره به همه‌چیز به روشنی علم دارد. مشابه دقیق این حقیقت را فقط می توان در شناخت ریاضی انسان مشاهده کرد که موضوعات یا انیّات آن ساختهٔ خود ذهن اند. ما طبیعت را در ساحت وجودیش خلق نمی کنیم. از طبیعت فقط تا آنجا که ساختمان موضوع را در ساحت شناختی آن ملاحظه می کنیم، شناختی علمی داریم. ما نمی توانیم بدانیم که این کار را بدون یاری گرفتن از روش آزمایشی به طور صحیح انجام می‌دهیم. استنتاج از مفاهیم صرفاً انتزاعی، هر قدر هم که این مفاهیم روشن و متمایز باشند، نمی تواند [یقین بودن] شناخت طبیعت موجود را تضمین کند.

ویکو در کتاب حکمت *کهن ایتالیاییان* این آراء را بر تاریخ انطباق نداده است. ولی به آسانی می توان راه کلیی را که اندیشهٔ او بایستی در پیش گیرد از پیش بازشناخت. تاریخ بشری ساختهٔ انسان است؛ بنابراین، برای انسان قابل شناختن است. اصول علم تاریخ را باید در تحولات ذهن انسان یعنی در طبیعت انسان جستجو کرد. در حقیقت تاریخ آسانتر به بررسی علمی و تفکر تن می‌دهد تا طبیعت فیزیکی. طبیعت فقط ساختهٔ خداست، نه ساختهٔ انسان؛ بنابراین، فقط خدا می تواند علم کامل و وافی به طبیعت داشته باشد. ولی جامعهٔ انسانی، قوانین انسانی، زبان و ادبیات همه ساخته‌های انسان اند. پس انسان می تواند حقیقت آنها و اصول تطور آنها را دریابد. در اینجا ما با موضعی عکس موضع دکارت روبه‌رو می شویم، زیرا ویکو به علومی که دکارت آنها را در قیاس با علم فیزیك کوچك می شمرد مقامی برتر از مقام علم فیزیك داده است.

اصول این علم جدید را ویکو در اثر بزرگ خود به نام *اصول یك علم جدید راجع به طبیعت مشترك ملتها*[۳۶] (۱۷۲۵؛ ویرایش دوم، ۱۷۳۰؛ ویرایش سوم، ۱۷۴۴) موردبحث قرار داده است.

ویکو در زندگینامهٔ خود می گوید که تا مدتی دو تن را بیش از همه می ستوده است، یعنی افلاطون و تاکیتوس[۳۷] را. «زیرا با ذهن مابعدالطبیعی بیمانندی، تاکیتوس انسان را آن گونه که هست می نگرد و افلاطون او را آن گونه که باید باشد[۳۸].» می توان هدف او را در علم جدید دایر

---

36. *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (Principles of a new Science concerning the Common Nature of the Nations).*

37. Tacitus

38. *The Autobiography of Giambattista Vico,* translated by M.H.Fisch and T.G.Bergin, Cornell U.P., 1944, p. 138.

بر تعیین قانون عام و شامل و ابدی تاریخ و نحوهٔ عملکرد این قانون در تاریخ یکایك ملتها به ستایش او و از این دو تن مربوط دانست. «حکمت باطنی[39]» افلاطون را باید با «حکمت عمومی[40]» تاکیتوس ترکیب کرد. ولی ویکو از دو تن دیگر که خود را مدیون آنها می‌داند نام می‌برد. نخستین آنها فرانسیس بیکن[41] است که از *پیشرفت علوم*[42] و *ارغنون جدید*[43] او الهام نیکویی در بسط علم جدید خود می‌گیرد (عنوان *علم جدید* احتمالاً ملهم از *ارغنون جدید* بیکن است.) دیگری گروتیوس[44] است. بیکن بر آن بود که همهٔ دانش موجود در زمان او نیاز بدان دارد که تکمیل و اصلاح شود، ولی در مورد قانون، موفق نشد قوانین حاکم بر تاریخ بشری را بیابد. «اما، گروتیوس تمامی فلسفه وفقه‌اللغه را در یك نظام قانون کلی جای می‌دهد، من جمله دو جنبهٔ فقه‌اللغه، یعنی از یك طرف تاریخ وقایع و حوادث اعم از افسانه و حقیقت را، و از طرف دیگر زبانهای سه‌گانهٔ عبری و یونانی و لاتینی، یعنی سه زبان علمی دنیای قدیم که از طریق دین مسیحی به دست ما رسیده است[45].» ویکو می‌خواست کار گروتیوس را فراتر ببرد. می‌توان تعبیر او را از مسئلهٔ تاریخ، به عنوان عمدهٔ مسئله‌ای راجع به مبانی تمدن، به مطالعات او دربارهٔ فیلسوفان قانون طبیعی، از قبیل گروتیوس و پوفندورف[46] (و احتمالاً هابز)، مربوط دانست. این موضوعی است که او در *علم جدید* توجه خاصی بدان مبذول می‌دارد.

ویکو در بیان این موضوع در آغاز نخستین کتابِ نخستین ویرایش *علم جدید* نمی‌خواست ابتدا کند به «انسانهای فاسق جابر» هابز، و «ساده‌دلان تنهای ضعیف و محتاج» گروتیوس، یا «سرگردانان افکنده در این جهان، بدون پشت و پناه الهی» پوفندورف. به عبارت دیگر، نمی‌خواست شروع سخنش با انسانها در این گونه شرایط باشد. زیرا از سفر پیدایش چنین برنمی‌آمد که آدم در اصل، آن گونه که مثلا هابز توصیف می‌کرد، در حالت طبیعت بود. بنابراین، ویکو قائل به حدوث فترتی از بهیمیّت انسان، البته در میان اقوام غیریهودی، بود. به این ترتیب، این مسئله پیش می‌آید که تمدن چگونه نشو و نما یافته است.

ویکو چنین فرض می‌کند که نخستین مبادی تمدن با مأوی‌های ثابت پدید آمده است. رعد و برقِ خدایِ آسمان مردان را همراه با زنانشان به درون پناهگاههای غارها رانده است. و این مساکن اولیه ظهور نخستین مرحلهٔ تمدن، «عصر خدایان» یا «حالت خانواده‌ها» را ممکن ساخته است، زمانی که پدر خانواده نقش شاه، رهبر روحانی، حَکَم معنوی و داور را برعهده داشته است. این مرحلهٔ خانوادگی تمدن بر سه اصل استوار بوده است، یعنی بر مذهب و ازدواج و تدفین مردگان.

با این همه، در این مرحلهٔ اولیهٔ تمدن همواره تشنجها و نابرابریهایی حضور داشته است. در

---

39. esoteric wisdom 40. common wisdom 41. Francis Bacon
42. *De augmentis scientiarum.* 43. *Novum organum* 44. Grotius
45. *Autobiography,* p. 155. 46. Pufendorf

میان سرگردانان، مثلا آنهایی که هنوز به صورت خانواده‌های استقراریافته‌ای در نیامده بودند که خدایانی پرستش کنند و مشترکاً کشت و کار کنند، بعضی قوی بودند و بعضی ضعیف. و می‌توان تصور کرد که ضعیفان برای رهایی از شر اقویا وزورمندان به عنوان زیردست یا برده به خانواده‌های استقراریافته پناه می‌بردند. به این ترتیب، می‌توان تصور کرد که پدران خانواده‌ها در برابر بردگان با یکدیگر متحد شدند و به عبارت دیگر، به تدریج طبقات پاتریسین[47]ها (اشراف) و پلبین[48]ها (عوام‌الناس) پدید آمدند و بنابراین، «حالتهای پهلوانی» ظهور کرد که در آنها حاکمان به طبقهٔ پاتریسینها تعلق داشتند. این دومین مرحله در نشو و نمای تمدن بود که می‌توان آن را «عصر پهلوانان» نامید.

ولی این مرحله ذاتاً ناپایدار بود. طبیعی است که پاتریسینها یا اشراف می‌خواستند ساخت جامعه را همان گونه که بود حفظ کنند، زیرا می‌خواستند موقعیت و امتیازاتشان دست نخورده بماند. همچنین طبیعی است که پلبینها هم می‌خواستند ساخت جامعه را تغییر دهند. با گذشت زمان، آنها موفق شدند یکی پس از دیگری امتیازاتی برای خود به دست آورند، از تحمیل شناخت قانونی ازدواجهایشان گرفته تاکسب حق شهروندی و حق انتخاب شدن برای مشاغل حکومتی. به این ترتیب عصر پهلوانان رفته رفته جای خود را به «عصر انسانها» داد که جمهوریهای مبتنی بر دموکراسی از ویژگیهای آن است. این عصر عصرِ انسانها بود، زیرا سرانجام کرامت انسان به عنوان انسان و به عنوان موجودی صاحب عقل و اندیشه به رسمیت شناخته شد.

با این همه، این سومین مرحله در تطور تمدن بذر انحطاط رادر خود نهفته داشت. دین که از آغاز حضور داشت و عامل بسیار مهمی در تعالی انسان به مقام تمدن بود، با رواج اعتقاد به فهم جهان به یاری عقل، جای خود را به فلسفه و مذهب سترون اصالت عقل داد. برابری انحطاط روح عمومی ورشد بی بند و باری به بار آورد. شك نیست که قوانین انسانی تر شد وروح تساهل قوت گرفت؛ ولی با این روند انسانی شدن قوانین، انحطاطی نیز همراه شد که سرانجام بند و پیوندهای درونی جامعه را ازهم گسست و درمعرض حملات بیرونی قرارداد، و این امر درپایان امپراتوری روم و بازگشت به توحّش انجامید.

پس از اتمام این دورْ دور تازه‌ای آغاز شد، به گونه‌ای که در غرب، ظهور مسیحیت آغاز «عصر خدایان» دیگری را نوید داد. قرون وسطی نمایندهٔ «عصر پهلوانان» دورِ تازه بود، وقرن هفدهم، یعنی قرن فلاسفه، مرحله‌ای از «عصر انسانها»ی دور تازه. در تاریخ یکایك ملتها ادواری می بینیم، و این ادوار جزئی آنها تحقق یك قانون کلی است، ولی این نظریّهٔ ادوار را که به عقیدهٔ ویکو با توسل به روشِ استقرایی قابل اثبات است نباید به غلط تفسیر کرد. مقصود ویکو آن نیست که وقایع تاریخی موجَب اند، یا اینکه سلسله وقایع جزئیی هستند که دقیقاً مشابه

---

47. patricians 48. plebeians

یکدیگرند و در هر دور تکرار می‌شوند. مثلا مقصود او این نیست که مسیحیت یك پدیدهٔ مذهبی موقت است که ارزش آن مربوط به دور خاص باشد، به طوری که ناگزیر باشد در آینده جای خود را به مذهبی دیگر بدهد. آنچه بازگشت می‌کند امور یا وقایع تاریخی جزئی نیست، بلکه ظرف کلیی است که وقایع در درون آن روی می‌دهند. یا بهتر بگوییم دورِ ذهنیّتهاست[۴۹] که هر بار بازگشت می‌کند. چنانکه ذهنیّت نخستین که به زبان احساس و تخیل و انفعال نفسانی بیان می‌شده است به تدریج جای خود را به تعقل استدلالی داد، و این یکی نیز به نوبهٔ خود به اصطلاح از دیگر لایه‌های طبیعت بشری گسسته می‌شود و به صورت نقد ویرانکنندهٔ ناشی از عقل شکاك پرورش می‌یابد، و این ویرانی جامعه متوقف نمی‌شود مگر آنکه انسان دوباره به ذهنیت خود جوش نخستین، که تقرب تازه‌ای به خدا و تجدد مذهب را با خود دارد، بازگردد. تمدن «در هر مورد با مذهب آغاز شده و با علوم و دانشها و هنرها کمال یافته است[۵۰]». بنابراین دورِ ذهنیتها اشکال تحول تاریخی را در بر می‌گیرد نه محتواهای آن یعنی امور و وقایع تاریخی جزئی را. درست است که اندیشهٔ ویکو یادآور نظریات یونانی مربوط به بازگشت دوری[۵۱] است، ولی قصد او این نیست که نظریّهٔ جبری مذهبانهٔ تکرار ضروری وقایع جزئی مشابه را تصدیق کند. وانگهی نظریّهٔ ادوار او مانع هرگونه پیشرفتی نیست. مثلا مسیحیت ممکن است در یك دور تازه مقارن با مذاهبی باشد که ویکو آنها را «مذاهب سهمناك» نخستین عصر خدایان می‌نامد؛ ولی این مانع از آن نیست که مسیحیت برتر از آنها باشد.

اشتباه بزرگی است اگر تصور کنیم که ویکو در فلسفهٔ تاریخ خود جز فرضیهٔ ادوار چیزی عرضه نکرده است. آنچه عرضه کرده است چیزی بیش از طرح شسته و رفته‌ای از تحول هر قوم یا ملتی است. زیرا در آثار او پاسخ استواری به مذهب اصالت عقل به معنی تفسیر فوق روشنفکرانه‌ای از انسان و تاریخ او می‌بینیم. ویکو می‌گوید فیلسوفان نمی‌توانند تصور درستی از مبانی جامعه در ذهن خود بسازند. آنها همواره گرایش بدان دارند که در گذشته نحوهٔ نگرش خاص خود به اشیاء را بخوانند و به اموری که ساختهٔ عقل، به معنایی که آنها به این کلمه می‌دهند، نیست صورت عقلانی بدهند. چنانکه فیلسوفان معتقد به قانون طبیعی برای ما انسانهای حالت طبیعت را کسانی توصیف می‌کنند که با عقد قرارداد یا میثاقی میان خود جامعه را پدید می‌آورند. ولی مبادیِ جامعه ممکن نیست بدین گونه بوده باشد، عاملی که سرگردانان یا آوارگان را به درون غارها و مأوی‌های اولیه‌ای از این گونه رانده و آنها را در مساکن کم و بیش ثابتی مستقر کرده است، ترس، یا به طور کلی‌تر بگوییم، احساس نیاز بوده است.

این اندیشه را می‌توان نه تنها بر فیلسوفان قرن هفدهم، بلکه همچنین بر فیلسوفان جهان کهن نیز قابل اطلاق دانست. فیلسوفان روزگار کهن، که مانند اخلاف امروزینشان دستخوش گرایش به عقلانی کردن امور بودند، قوانین کشورها را به قانونگذاران روشن‌اندیشی مانند

49. mentalities 50. *Opere,* III, 5. 51. cyclic return

لوکورگوس[۵۲] در اسپارت[۵۳] نسبت می‌دادند. ولی قوانین به صورت محصول عقل استدلالی آغاز نشده است، هر چند می‌توان گفت که در طی زمان مورد تجدیدنظرهای عقل قرار گرفته است. مشکل اینجاست که فیلسوفان هواخواه عقل استدلالی جوهر انسان را در همین عقل می‌دانند و تصور می‌کنند که تنها عقل است که انسانها را با هم متحد می‌کند و به صورت پیوند مشترکی میان آنها عمل می‌کند و لاجرم عقل را سرچشمهٔ قانون، که عامل وحدت‌بخش انسانهاست، می‌شمارند و برآنند که تخیل و احساسات و انفعالات نفسانی انسانها را از یکدیگر جدا می‌کنند. ولی حقیقت این است که انسانها در نخستین مراحل تحول خود بیشتر تحت ادارهٔ تخیل و احساس بوده‌اند تا تحت ادارهٔ عقل استدلالی. درست است که عقل حضور داشته است، ولی همین عقل هم خود را در اشکال خاص تخیل و احساس نشان می‌داده است. مذهب اولیه، از نظر روانشناسی، محصول طبیعی ترس و احساس بی‌پناهی بوده است نه حاصل عقل به معنی فلسفی این کلمه؛ و قانون اولیه نیز پیوند بسیار نزدیکی با مذهب اولیه داشته است. هردو، محصول منطق احساس و تخیل بودند نه محصول عقل فلسفی. قانون، در مبادی خود، عبارت است از عرف و عادتِ متلازم با نشو و نمای طبیعی، نه ثمرهٔ تدبیر عقل.

ویکو شعر و اسطوره را سخت مورد تأکید قرار می‌داد. در حقیقت، عنوانی که به کتاب سوم *علم جدید* داده است عبارت است از *دربارهٔ کشف هومر واقعی*[۵۴]. اگر بخواهیم مراحل نخستین مذهب و اخلاق و قانون و سازمان اجتماعی و اقتصاد را بررسی کنیم، باید از نظریه‌سازی انتزاعی صرف خودداری ورزیم و داده‌های فقه‌اللغه[۵۵]، یعنی شعر واسطوره را مورد مطالعه قرار دهیم. مثلا در تفسیر اشعار هومر باید از دو تصور باطل اجتناب کنیم. نخست اینکه ما نباید به اسطوره‌ها به چشم تزویرهای عمدی و دروغهای مفیدی از نوع آنچه مورد ستایش افلاطون در *جمهوری*[۵۶] است بنگریم. دوم اینکه نباید به آنها صورت عقلانی بدهیم، چنانکه گویی سازندگان آنها خواسته‌اند اندیشه‌ها ونظریاتی را که به روشنی قابل تصورند و به نحوی عقلانی به گفتار درمی‌آیند به صورتی رمزی و استعاری بیان کنند. به عکس، اسطوره‌ها را باید «حکمت عامیانه» یا «حکمت شاعرانهٔ» یك قوم به شمار آورد؛ آنها کلید فهم نحوهٔ تفکر اقوام گوناگون در روزگاری را به دست می‌دهند که این اسطوره‌ها به وجود آمده‌اند. مثلا اشعار هومر، «در سیماهای شاعرانه»، مذهب و آداب و رسوم و سازمان اجتماعی و اقتصاد و حتی اندیشه‌های علمی یونانیان را در عصر پهلوانی بیان می‌کنند. این اشعار، گویی، ترجمان ادبی طبیعی یا گنجینهٔ ذهنیات و زندگی یك ملت در مرحلهٔ معینی از تحول و تکامل اویند. به همین

---

52. Lycurgus 53. Sparta 54. *On the Discovery of the True Homer*

۵۵. فقه‌اللغه را معادل philology گذاشته‌ایم و باید توجه داشت که در اینجا مراد از آن معنی وسیع این کلمه است که بیشتر شامل تحقیق در ادبیات و فرهنگ هر زبان است. ـــ م.

56. *Republic*

سبب است که در بازسازی تاریخ از ارزش بزرگی برخوردارند. بدیهی است که از ما خواسته نمی‌شود که هر چیزی را به عنوان حقیقت به معنی دقیق کلمه بپذیریم. مثلا، زئوس یك شخصیت حقیقی به هیئتی که او و افعالش در اشعار هومر توصیف شده نبوده است. در عین حال یك ابزار صرف ادبی نیز، که نمودگار نوعی مفهوم فلسفی انتزاعی از الوهیّت باشد، نیست. بلکه او بیان تخیلی مرحلهٔ کهنی از ارتباط نزدیك انسانها با الوهیت است. چنین نیست که توصیفات شاعرانهٔ الوهیت نوعی نظریّهٔ فلسفی الوهیت را که به زبان عقل استدلالی به روشنی قابل بیان بود در بر داشته است، زیرا تفکر مذهبی آن زمان تفکر شاعرانه بوده است. این نوع تفکر منطق خاص خود را داشت، ولی این منطق منطق تخیل و احساس بود نه منطق انتزاعی فیلسوف.

نکتهٔ دیگر شایان توجه در فلسفهٔ تاریخ ویکو اصرار او بر یگانگی اجزاءِ ترکیب کنندهٔ هر دورهٔ فرهنگی است. هر «عصر» یا مرحله در یك دور انواع مذهب و قانون و سازمان اجتماعی و اقتصاد خاص خود را دارد. ویکو، بی گمان، در شاکله‌سازی[57] زیاده‌روی کرده است؛ ولی برنامه‌ای برای مطالعهٔ تاریخ تهیه کرده است که محدود به حکایت رویدادهای خاندانی و سیاسی و نظامی نیست، بلکه به کند و کاو در زندگی اقوام در مراحل متوالی تاریخشان می پردازد، و این زندگی را در همهٔ شاخه‌های آن بررسی می کند و پیوندهای میان مذهب و آداب ورسوم و قانون و سازمان اجتماعی و سیاسی و اقتصاد و ادبیات و هنر را نشان می‌دهد، و در عین حال حدود برنامه‌های مطالعهٔ تطبیقی تحول ذهنیات انسان به طور کلی از یك سو و علوم و فنون جزئی از سوی دیگر را تعیین می کند.

بنابراین، تاریخ سرشت انسانی را بر ما آشکار می‌کند. ما نمی‌توانیم صرفاً با ملاحظهٔ انسان آن گونه که هست، یعنی در دورهٔ دوم «عصر انسانها» یا با تلقی فیلسوف به عنوان معیار به سرشت انسانی پی ببریم. برای این کار باید به اکتشاف تدریجی انسان در تاریخ، یعنی در اشعارش، درهنرش، در تکامل جامعه‌اش، و در قانونش و در چیزهایی مانند اینها، روی آوریم. تاریخ ساختهٔ انسان است و بنابراین برای انسان قابل دریافتن است. انسان، در مطالعهٔ تاریخ، به آگاهی مبتنی بر تأمل از سرشت خاص خود و از آنچه بوده است و هست و می تواند باشد دست می یابد. این از نادانی است که دست آوردهای عصر عقل یا عصر فلاسفه را بستاییم و گذشته و عصر اولیه را خوار بشماریم، زیرا تمامی جریان تاریخ تجلّی گاه انسان است. در عصر اولیهٔ خدایان، انسان را به صورت احساس می بینیم، در عصر پهلوانان به صورت تخیل و در عصر انسانها به صورت عقل.

با این همه، اینکه تاریخ ساختهٔ انسان است، چه اعمال انسانی را مدّنظر قرار دهیم، چه یادگارهای هنری و ادبی را و چه نهادها را، بدین معنی نیست که تاریخ گسسته از مشیت الهی است و به معنایی فعل خدایی نیست. بلکه، به عقیدهٔ ویکو، مشیّت الهی قبل از هر چیز از طریق

---

57. schematization

ذهن و ارادهٔ انسانی و وسایط طبیعی عمل می کند، نه از طریق دخالت معجزه آسا. انسانها غالباً برای نیل به غایتی اراده کرده‌اند و به غایتی دیگر نایل آمده‌اند. مثلا «پدران در نظر داشتند که قدرت پدرسالاری خود را آزادانه بر بردگانشان اعمال کنند و از این رو آنها را تابع قدرت مدنی کردند که از آن شهرها پدید آمد. طبقهٔ حاکمهٔ اشراف قصد داشتند که از امتیاز اشرافیت خود بر پلبنیها سوءِ استفاده کنند، و ناگزیر از گردن نهادن به قوانینی شدند که آزادی عامهٔ مردم را استقرار بخشید[58].» هر قصدی که افراد در انجام دادن اعمالشان داشته‌اند مانع از آن نشده است که تمدن زاده و بالیده شود. در مرحلهٔ دوم عصر انسانها، وقتی که، مثلا، آزاداندیشان می کوشند تا مذهب را از میان بردارند، آنها با این کار خود به تلاشی جامعه و انقراض یك دورِ فرهنگی و در نتیجه زایش دیگر بارهٔ مذهب کمك می کنند، که عامل عمده در تسهیل پیروزی انسان بر انفعالات خودخواهانهٔ خویش است و به رشد فرهنگ تازه‌ای منجر می شود. انسانها در اَعمال خود آزادند، ولی اَعمال آزادانهٔ آنها وسایلی است که از طریق آنها اهداف جاودانهٔ مشیت الهی به تحقق می پیوندد.

سخن کاملا دقیقی نیست اگر بگوییم که *علم جدید* ویکو به کلی مورد بی اعتنایی معاصرانش بوده است. زیرا بعضی از آراءِ جزئی او موضوع بحث واقع شده است. ولی اهمیت کلی اندیشه‌های او بی گمان خوب مورد ارزیابی قرار نگرفته، و قدر او تا قرن نوزدهم همچنان ناشناخته مانده است. در سال ۱۷۸۷، گوته از ناپل[59] دیدن کرد و کتاب *علم جدید* توجه او را به خود مشغول داشت. شاعر بزرگ آن اثر را به یاکوبی عاریت داد، و یاکوبی، در سال ۱۸۱۱، به چیزی که او آن را سابقیّت ویکو بر کانت می شمرد اشاره کرد. این سخن را کولریج[60] در کتاب نظریهٔ زندگی[61] خود (۱۸۱۶، منتشر شده در سال ۱۸۴۸) به کار برد و در سالهای بعد با شور و شوق از ویکو سخن گفت. درفرانسه میشله[62] به انتشار ترجمهٔ ملخّصی از اثر عمدهٔ ویکو دست زد (۱۸۲۷) و در سال ۱۸۳۵ آن را، همراه با ترجمه‌ای از خود زندگینامه و بعضی دیگر از نوشته‌های او، منتشر کرد. در ایتالیا روزمینی[63] و جوبرتی[64] مجذوب اندیشه‌های ویکو شدند. همین مجذوبیت را معنوی مذهبانی مانند سپاونتا[65] نیز داشتند. که به عقیدهٔ او ورود فلسفهٔ هگل به ایتالیا بازگشت ویکو به سرزمین زادگاه خویش بود، چرا که ویکو را منادی فلسفهٔ آلمانی می دانست. ولی رواج علاقه به اندیشه‌های ویکو در زمان ما بیش از همه مدیون بندتو کروچه[66] است که او را به عنوان کسی معرفی کرد که «از سرشت حقیقی شعر و هنر پرده برداشت و، شاید بتوان گفت، علم زیبایی شناسی را بنیاد نهاد[67]».

---

58. *Opere,* IV, 2, 164. 59. Naples 60. Coleridge 61. *Theory of Life*
62. Michelet 63. Rosmini 64. Gioberti 65. Spaventa 66. Benedetto Croce
67. B.Croce, *Aesthetic,* translated by D.Ainslie, London, 2 nd editition, 1929, p. 220.

۴. مونتسکیو

مونتسکیو (۱۶۸۹ـ۱۷۵۵) در نوشته‌های منتشر شدهٔ خود اشاره‌ای به ویکو ندارد، ولی گمان می‌رود که در سفرش به ایتالیا در سال ۱۷۲۸، یعنی پیش از آثار مشهورش دربارهٔ علل اعتلا و انحطاط رومیان (۱۷۳۴) و در باب روح قوانین (۱۷۴۸) با کتاب *علم جدید* او آشنا شده بوده است. صرف این معنی که او به مطالعهٔ تطبیقی جامعه و قانون و حکومت به منظور تحقیق در اصول تحول تاریخی پرداخته است خود بی‌درنگ این اندیشه را به خاطر می‌آورد که ویکو لااقل از طریق برانگیختن او به این کار تأثیری در ذهن او داشته است، هر چند این امر به تنهایی ثابت نمی‌کند که چنین تأثیری در کار بوده است. با این همه، از یادداشتهای شخصی مونتسکیو ظاهراً چنین برمی‌آید که نظریّهٔ ادوار ویکو و نیز نظریّهٔ انحطاط تمدن او تأثیری در ذهن او داشته است، هر چند به دشواری می‌توان گفت که دامنهٔ این تأثیر تا چه حد بوده است.

چون پیش از این، در فصل نخست این مجلد، به نکات عمدهٔ اندیشه‌های مونتسکیو اشاره کرده‌ایم، در اینجا دربارهٔ اندیشه‌های او چیزی بر آنچه گفته‌ایم نمی‌افزاییم. ولی همین قدر خاطر نشان می‌کنیم که هردو، هم ویکو و هم مونتسکیو، از یك روش تاریخی تطبیقی پیروی کرده‌اند، و هر دو داده‌های تاریخی را مبنای تعیین قوانین حاکم بر تحول تاریخی ملتها قرار داده‌اند. از این رو، مونتسکیو که از متفکران روشنگری بوده و شور آزادی در سر داشته است، در عصر خود توفیقی بسیار پیش از دیگری داشته است. ستارهٔ بخت ویکو تا زمانی که روشنگری هنوز جریان خود را طی نکرده بود درخشیدن نگرفت.

فصل ۹

از ولتر تا هردر

۱. ملاحظات مقدماتی

گاهگاه چنین اظهار عقیده کرده‌اند که نگرش روشنگری قرن هیجدهم نگرشی غیرتاریخی بوده است. این سخن اگر بدین معنی گرفته شود که هیچ کتاب تاریخی نوشته نشده است بی‌گمان نادرست است. همین قدر کافی است که به *تاریخ اعتلای رومیان و انحطاط آنها*[1] (۱۷۳۴) اثر مونتسکیو و *افول و سقوط امپراتوری روم*[2] (۱۷۷۶-۱۷۸۱) نوشتهٔ گیبون[3] و *تاریخ کارل دوازدهم*[4] (۱۷۳۱) ولتر و *تاریخ قرن لویی شانزدهم*[5] (۱۷۵۱) او و آثار هیوم در زمینهٔ تاریخ نگاه کنیم تا نادرستی این سخن آشکار شود. این را هم نمی‌توان گفت که تاریخنگاری قرن هیجدهم صرفاً دربارهٔ نبردها و مبارزات دیپلماتیك و سیاسی و اعمال «مردان بزرگ» بوده است. به عکس، در این قرن، ما شاهد طلوع اندیشهٔ تاریخ به عنوان تاریخ تمدن انسانیم. شارل پینودوکلو[6] نویسندهٔ *تاریخ لویی یازدهم*[7] (۱۷۴۵) و *ملاحظاتی دربارهٔ آداب و رسوم این قرن*[8] (۱۷۵۰) می‌گفت که من علاقه‌مند بررسی آداب و رسوم آدمیانم نه جنگها یا سیاستها. او در موقف خود در این زمینه همانند ولتر بود. قرن هیجدهم را بی‌گمان باید قرن گسترش اندیشهٔ تاریخ دانست.

وقتی که گفته می‌شود که نگرش روشنگری قرن هیجدهم غیرتاریخی بود، این گفته شاید تا اندازه‌ای اشاره به این گرایش بعضی نویسندگان باشد که تاریخ را به دیدهٔ یکی از انواع ادبی می‌نگریستند، و بدون اینکه شناخت یا دریافت درستی از منابع داشته باشند، احکام بسیار

---

1. *Histoire de la grandeur des Romains et de leur décadence*
2. *Decline and Fall of the Roman Empire*
3. Gibbon
4. *Histoire de Charles XII.*
5. *Histoire du siècle de Louis XIV*
6. Charles Pinot Duclos
7. *Histoire de Louis XI.*
8. *Considérations sur les moeurs de ce siècle*

شتابزده‌ای صادر می‌کردند، و مهمتر از آن اشاره‌ای است به گرایش به تلقی عصر عقل و روشنگری و آرمانهای آن به عنوان نوعی معیار مطلق داوری، و تحقیر گذشته مگر تا آن حد که بتوان آن را زمینه‌ساز عصر فیلسوفان (له فیلوزوف) تعبیر کرد. بدیهی است که این موقف ذهنی، با گرایش ملازم آن به استفاده از تاریخ به منظور اثبات رأی برتری قرن هیجدهم علی‌العموم و برتری فیلسوفان علی‌الخصوص، منجر به ادراک عینی گذشته نشد. البته مبالغه است اگر بگوییم که همهٔ متفکران روشنگری نظریّهٔ خوشباورانه‌ای دربارهٔ پیشرفت ابراز می‌کردند. نوعی بدبینی حتی در ولتر به چشم می‌خورد. ولی روی هم رفته، فیلسوفان یقین داشتند که پیشرفت، و پیروزی عقل از بند رسته مرادف هم‌اند. تصور آنها از عقل هم فهم ذهنیت اولیه را برای آنها دشوار می‌کرد و هم فهم، مثلاً، قرون وسطی را. فیلسوفان وقتی که می‌خواستند تصویری از انسان اولیه در ذهن بسازند، انسان امروزی را پیش رو می‌نهادند و او را از همهٔ اوصاف و خویهای قابل انتساب به تمدن عاری می‌کردندو تنها استفاده از عقل را برایش باقی می‌گذاشتند که به او امکان می‌داد تا به قرارداد اجتماعی بپیوندد. درست است که ویکو از تصنعی بودن این روش تحلیلی نیك آگاه بود و می‌کوشید تا با بررسی شعر و سرود و هنر و گزارشهای مربوط به رسوم و آداب و اعمال مذهبی پایهٔ استواری برای فهم ذهنیت روزگاران گذشته فراهم آورد. ولی او مرد فوق‌العاده‌ای بود که تا حدی از روشنگری کناره می‌گرفت و آگاهانه مخالف افراط در پیروی از مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت ادراك[9] بسیاری از معاصران خود بود. ارج نهادن او به عصر خود با از آنِ فیلسوف (فیلوزوفِ) متوسط یقیناً یکسان نبود. در مورد قرون وسطی باید گفت که مردان روشنگری هرگز نمی‌توانستند تفهّمی مبتنی بر همدلی از فرهنگ و نگرش قرون وسطایی داشته باشند؛ قرون وسطی در نظر آنها نمایندهٔ ظلمتی بود که نور عقل رفته رفته ازدرون آن نمایان شد. بنابراین، آنها، هر چند اندیشهٔ بررسی تاریخی را وسعت بخشیدند و خدمت گرانبهایی به آیندهٔ تاریخنگاری کردند، ولی بیش از حد پایبند استفاده از تاریخ برای اثبات نظر خود و تجلیل از روشنگری بودند؛ وانگهی تعصباتشان مانع از آن می‌شد که با تفهّم همدلانه‌ای در فرهنگها و نگرشهایی بنگرند که احساس می‌کردند با فرهنگ و نگرش خودشان بسیار متفاوت است، و از این رو در دل آنها را خوار می‌شمردند. از این دیدگاه است که باید به تهمت «غیرتاریخی» بودن ذهنیت روشنگری نگریست.

۲. ولتر

ولتر که موقف کلی فلسفی او را در نخستین فصل این مجلد مورد بحث قرار دادیم مدعی بود که *رساله دربارهٔ آداب ورسوم*[10] (۱۷۴۰ـ۱۷۴۹، منتشر شده در سال ۱۷۵۶) او به قصد ادامه دادن

9. intellectualism 10. *Essai sur les moeurs*

اثر بوسوئه نوشته شده است. «بوسوئهٔ نامدار که در گفتار خود در بخشی از تاریخ عمومی، روح حقیقی آن را دریافت، به شارلمانی که رسید، متوقف شد[۱۱].» ولتر می‌خواهد از جایی که بوسوئه متوقف شده است کار اورا ادامه دهد؛ عنوان کامل اثر او چنین است: *رساله‌ای در تاریخ عمومی و آداب و روح ملل از شارلمانی تا روزگار ما*[۱۲]. با این همه او، در عمل، بسیار بیشتر به گذشته بازمی گردد، چنانکه از چین آغازمی کند، از هند و ایران و عربستان می گذرد و پیش از شارلمانی به کلیسا در غرب و شرق می‌پردازد.

ولی هر چند ولتر قصد خود را به ادامه دادن کار بوسوئه اعلام می کند، قدر مسلم این است که تصور او از تاریخ با از آنِ اسقف «مو» بسیار متفاوت است. برای بوسوئه حوادث مهم تاریخ عبارت است از آفرینش، مناسبات خدا با قوم یهود، تجسد مسیح و نشو و نمای کلیسا. او تاریخ بشر را از آفرینش تا واپسین روز، به عنوان یك واحد و به عنوان تحقق مشیت الهی که حتی انتخاب آزادانهٔ انسان نیز در خدمت آن است، در ذهن تصور می کند. در آثار ولتر، فقدان نگرش مبتنی بر الهیات قدیس آوگوستینوس و بوسوئه جلب توجه می کند. در نظر او تاریخ عرصهٔ تأثیرات متقابل اراده‌ها و انفعالات نفسانی آدمی است، و پیشرفت در صورتی میسّر است که انسان از شرایط حیوانی فراتر رود و عقل حاکم شود، خاصه وقتی که این عقل به شکل استبداد روشن اندیشانه درآید که یگانه عامل قادر به تأمین اصلاح اجتماعی حقیقی است. ولی تصور تاریخ به عنوان مجلای تدبیر الهی و قائل بودن به این امر که تاریخ متوجه غایتی فوق طبیعی است در تفکر ولتر جایی ندارد. همچنین است هر نوع اعتقاد استوار دربارهٔ وحدت و استمرار تاریخ.

البته ولتر تا حدی فقط اندیشهٔ نوعی مطالعهٔ تجربی تاریخ را بدون پیشفرضهای جزمی پیش می کشد. او *فلسفهٔ تاریخ*[۱۳]ی (۱۷۶۵) نوشت که مقدمه‌ای شد بر ویرایش سال ۱۷۶۹ *رسالهٔ دربارهٔ آداب ورسوم*. ولی مقدار اندکی فلسفه، به هر معنی معمول این کلمه که گرفته شود، درآن می توان یافت. وقتی که او از نیاز به نوشتن تاریخ با روحیهٔ فلسفی سخن می گوید، مقصودش نیاز به بیرون ریختن افسانه‌ها و داستانهای جن و پری از تاریخ است. این معنی را مثلا در کتاب *ملاحظاتی دربارهٔ تاریخ*[۱۴] روشن می کند که در آن می پرسد آیا می توان از انسان صاحب عقل سلیمی که در قرن هیجدهم زاده شده است انتظار داشت که وخشهای[۱۵] معبد دلفی[۱۶] را به جد بگیرد. البته ولتر سرانجام طلب می کند که تأویلات فوق طبیعی یکسره کنار نهاده شود. نوشتن تاریخ با روحیهٔ فلسفی یعنی نوشتن آن را با روحیه یك «فیلوزوف» یا یك مرد دست اندرکار

---

11. *Avant-propos* (= دیباچه)

12. *An Essay on General History and on the Manners and Spirit of Nations from Charlemagne up to Our Days*

13. *Philosophie de l'histoire*

14. *Remarques sur l'histoire*

15. oracles

16. Delphi

روشنگری. و «بوسوئهٔ نامدار» «فیلوزوف» نبود.

این اعتقاد که کار مورخ سرگرم داشتن خواننده با لطیفه‌های افسانه‌آمیز و بازگفتن قصه و حکایت نیست یکی از دلایلی است بر این معنی که چرا ولتر به مردم سفارش می کند که تاریخ روزگار نوین را مطالعه کنند نه روزگار کهن را. او در کتاب *ملاحظات تازه دربارهٔ تاریخ*[17] خاطرنشان می کند که بررسی تاریخ چیزی جز آمیختن یك مشت راست با یك خروار دروغ نیست. ولی بدیهی است که مورخ روزگار کهن اجباری ندارد که به شیوهٔ هرودوت[18] پرگوییها و بدگوییها را در تاریخ خود بیاورد یا هر حکایت و افسانه‌ای را به عنوان حقیقت بپذیرد. صرف نظر از این امر که مطالعهٔ چنین افسانه‌هایی، وحتی مطالعهٔ وخشهای دلفی، آن گونه که ویکو عقیده دارد، ولی ولتر با آن مخالف است، ممکن است برای مورخ جدی بسیار مفید باشد، علاج کار تاریخ ناموفق و افسانه‌آمیز تحقیق صبورانه است. ولی، البته، ولتر دلیل دیگری بر رجحان نهادن تاریخ روزگار نو دارد و آن اعتقاد به برتری جهان امروز و مخصوصاً برتری فیلسوفان است. در کتاب موجز *ملاحظاتی دربارهٔ تاریخ* آرزو می کند که جوانان بپردازند به مطالعهٔ جدی تاریخ «در زمانی که تاریخ به راستی برای ما جالب توجه است، یعنی، به گمان من، در حدود پایان قرن پانزدهم». در آن زمان بود که اروپا چهرهٔ خود را دگرگون کرد. به عبارت دیگر، قرون وسطی هیچ اهمیتی برای ما ندارد.

این جنبه از اندیشهٔ ولتر در بسیاری از نوشته‌های او دیده می‌شود. دراین نوشته‌ها می‌خوانیم که روزگاران گذشته چنان است که گویی هرگز نبوده است؛ وجهان یهودیان باستان به قدری با جهان ما متفاوت است که به زحمت می توان از آن دستورالعملی استخراج کرد که قابل انطباق بر زمان ما باشد؛ و مطالعهٔ روزگار باستان فقط کنجکاوی ما را ارضا می کند، حال آنکه مطالعهٔ روزگار نو برای ما از ضروریات است؛ و قس علیهذا. این موقف ولتر را باید نقطهٔ ضعفی در اندیشهٔ او به عنوان مورخ و فیلسوف تاریخ به شمار آورد.

ولی، البته، ولتر نقاط قوتی نیز دارد. او در رسالهٔ کوچك خود به نام *ملاحظات تازه دربارهٔ تاریخ* می گوید که بعد از خواندن سه چهار هزار شرح نبرد و مضمون صدها قرارداد، خود را چندان داناتر از پیش نیافته است. «من نه فرانسه و ساراسن[19]ها را با [خواندن شرح] نبرد شارل مارتل[20] بیشتر از پیش می‌شناسم و نه تاتارها و ترکها را با [خواندن شرح] پیروزی تیمور لنگ بر بایزید.» ما باید در تواریخ، به جای روایت نبردها و اعمال پادشاهان و دربارها، گزارش فضایل و قبایح غالب ملتها و شرح قوت و ضعف آنها و حکایت نشو و نمای هنرها و صنایع را بیابیم. و بالاخره برای کسی که «به عنوان شهروند و فیلسوف» می خواهد تاریخ بخواند «مهمترین موضوع مورد نظرش بررسی تغییرات در آداب و رسوم و قوانین خواهد

---

17. *Nouvelles considérations sur l'histoire* 18. Herodotus 19. Saracens
20. Charles Martel

بود[۲۱]». همچنین ولتر در آغاز شصت و نهمین فصل کتاب *روح آداب و رسوم*[۲۲] می گوید: «من بیشتر می خواستم نشان دهم که جامعهٔ انسانی در آن زمان (قرون سیزدهم و چهاردهم) چگونه بوده است و مردم چگونه در محرمیت زندگی خانوادگی می زیسته اند و چه هنرهایی پرورده شده است، نه اینکه آن همه مصائب و جنگها و موضوعات جانکاه تاریخ (معمولی) و نمونه‌های کهنهٔ شرارتهای آدمی را تکرار کنیم.» فیلسوف ممکن است اهمیت تاریخ سیاسی و نظامی را ناچیز انگاشته باشد، ولی بی گمان نظرها را به جنبه‌هایی از زندگی بشری که اکنون عموماً از مهمترین موضوعات بحث مورخ دانسته می شود جلب کرده است، حال آنکه وقایع نگارانی که مجذوب اعمال سرداران و پادشاهان و قهرمانان بودند، این جنبه‌های زندگی آدمی را به دیدهٔ بی اعتنایی نگریسته اند.

ولتر در اندیشه‌های کلی خود دربارهٔ تاریخ، بی گمان، در ژرف بینی (از ویکو که بگذریم) به پای مونتسکیو، که مورد حملهٔ او بوده است، نمی رسید؛ ولی در برداشت او از تاریخنگاری اجتماعی می توان ترجمان تکامل آگاهی بورژوازی را مشاهده کرد. در نظر او، تاریخ دیگر نباید تاریخ خاندانهای شاهی و وسیله‌ای برای، برحسب مورد، ستایش یا نکوهش سلاطین باشد، بلکه باید گزارش ظهور زندگی و هنر و ادبیات و علم قرن هیجدهم، یا از آن وسیع تر، گزارش زندگی اجتماعی انسان در طی قرون و اعصار باشد.

و بالاخره، برای جبران آنچه دربارهٔ تحقیر ولتر از جهان ماقبل رنسانس گفتیم باید بیفزاییم که او در کتاب *روح آداب و رسوم* و نیز افزوده‌های بر آن، تصویر پهناوری پیش روی ما گشوده است. او نه تنها از اروپا، بلکه همچنین از خاوردور و امریکا، و نه تنها از جهان مسیحیت بلکه همچنین از جهان اسلام و ادیان شرقی سخن می گوید. درست است که شناخت او غالباً ناقص است، ولی این نقص خللی در وسعت نقشهٔ او وارد نمی کند. به یك معنی، تاریخ او در عمومیت و شمولیت به پای تاریخ بوسوئه نمی رسد. زیرا استخوان بندی مذهبی چنان است که اجزاءِ کار بوسوئه کل تاریخ نوع آدمی را به نحوی معقول به هم پیوسته نگاه می دارد. ولی به معنی دیگری که با وضوحی بیشتر به چشم می خورد کتاب *روح آداب و رسوم* عام و شاملتر از کتاب *گفتار دربارهٔ تاریخ عمومی* اسقف بود، به این معنی که ولتر ملتها و فرهنگها را مورد بحث قرار داده است و حال آنکه بوسوئه گرد این مباحث نگشته است.

۳. کُندورسه

در بخش مربوط به فیزیوکراتها (طبیعیون)، در فصل دوم همین مجلد، توجه خواننده را به نظریهٔ پیشرفت جلب کردیم که تورگو پیشنهاد کرده است. او پیشگام نظریهٔ تاریخ بود که اوگوست کنت آن را در قرن نوزدهم شرح و بسط داد. حقیقت این است که تورگو بسیار بیش از

21. *Nouvelles considerations sur l'histoire*

22. *Esprit des moeurs*

ولتر به پیشرفت اعتقاد داشت. زیرا ولتر، علی رغم اعتقاداتش به برتری عصر روشنگری، هیچ اعتقادی به قوانین حاکم بر تاریخ بشری نداشت. ولی من در اینجا نمی‌خواهم که سخنانی را که پیش از این دربارهٔ تورگو گفته‌ام تکرار کنم؛ به جای آن به نمایندهٔ برجستهٔ دیگر اندیشهٔ پیشرفت در بخش سپس‌تر قرن هیجدهم، یعنی به کندورسه، می‌پردازم.

ماری ژان آنتوان نیکولا کاریتا[۲۳]، ملقب به مارکی دوکندورسه[۲۴] (۱۷۴۳-۱۷۹۴) هم ریاضیدان بود و هم فیلسوف. در بیست و دوسالگی رساله‌ای دربارهٔ حساب انتگرال نوشت که دالامبر را بر آن داشت که از او قدرشناسی کند. او برای دالامبر، و نیز برای ولتر و تورگو، که به ترتیب شرح احوالشان را به رشتهٔ تحریر درآورد (زندگی تورگو را در سال ۱۷۸۶ و زندگی ولتر را در سال ۱۷۸۷)، احترام بسیار قائل بود. در کار تهیه و تدارك *دایرة المعارف* شرکت جست، در سال ۱۷۶۹ به عضویت فرهنگستان علوم و در سال ۱۷۸۲ به عضویت فرهنگستان فرانسه برگزیده شد. در سال ۱۷۸۵ رساله‌ای دربارهٔ حساب احتمالات منتشر کرد که ویرایش دوم آن، با تجدیدنظر و بسط سخن، در سال ۱۸۰۴، تحت عنوان *اصول حساب احتمالات وکاربرد آن در انواع قمار، بخت‌آزمایی و برآوردهای آدمیان*[۲۵] انتشار یافت.

کندورسه همچنین علاقه‌مند به مطالعهٔ مسائل اقتصادی بود و تحت تأثیر تورگو در دفاع از آزادی تجارت غله مطالبی نوشت. در سیاست هواخواه پرشور دموکراسی و جمهوری بود. از انقلاب استقبال کرد و به نمایندگی در کنوانسیون[۲۶] انتخاب شد. ولی استقلال اندیشهٔ او بیش از آن بود که بتواند در آن سالهای توفانی دوام آورد. او قانون اساسیی را که کنوانسیون تصویب کرده بود مورد انتقاد قرار داد و در مقابل از قانون اساسیی که تحت نظر او تهیه شده بود حمایت کرد؛ توقیف ژیروندیانها[۲۷] را محکوم کرد، و با رفتار مونتانیارها[۲۸]، که مرکب از گروهی چپ‌رو به رهبری روبسپیر[۲۹] و مارا[۳۰] و دانتون[۳۱] بودند، به مخالفت برخاست. موقف انتقادی کندورسه سبب شد که او را دشمن جمهوری و متمرّد اعلام کنند. مدتی در خانهٔ بیوه‌زنی به نام مادام ورنه[۳۲] در اختفا به سر برد؛ ولی چون دریافت که خانه تحت نظر است و ممکن است زندگی حامی‌اش به خطر افتد، از آنجا گریخت. سرانجام دستگیر شد و در یك زندان انفرادی در بورگ لارن[۳۳] درگذشت. معلوم نشد که آیا بر اثر ضربه‌ای از پا درآمد، یا خود را مسموم کرد یا دیگران مسمومش کردند.

کندورسه، در مدتی که از بیم دشمنانش در مخفیگاه به سر می‌برد، کتابی دربارهٔ پیشرفت

---

23. Marie Jean Antoine Nicolas Caritat 24. Marquis de Condorcet

25. *Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes*

26. Convention 27. Girondins 28. Montagnards 29. Robespierre

30. Marat 31. Danton 32. Madame Vernet 33. Bourg-la-Reine

تحت عنوان *طرح نقشه‌ای تاریخی از پیشرفتهای روح انسانی*[۳۴] (۱۷۹۴) نوشت که مهمترین کتابی است که او را به عنوان فیلسوف به شهرت رسانید. آراءِ عمدهٔ او در این کتاب عبارت از اعتقاد به قابلیت تکامل انسان، اعتقاد به اینکه تاریخ نوع آدمی چیزی جز پیشرفت تدریجی از تاریکی به روشنایی و از توحّش به تمدن نیست، و اعتقاد به پیشرفت بی نهایت در آینده است. بنابراین، هر چند او در سایهٔ گیوتین چیز می نوشت، کتابش سرشار از روح خوشبینی است. خشونت و شرارت زمان را عمدةً ناشی از نهادها و قوانین بد می‌دانست که دست آورد حاکمان و کشیشان است. زیرا او نه تنها با سلطنت، بلکه همچنین با کهانت، و در حقیقت با هرگونه مذهبی خصومت می‌ورزید. آموزش و پرورش و اصلاح قوانین اساسی را مهمترین وسیلهٔ تأمین پیشرفت به شمار می آورد. در سال ۱۷۹۲، یکی از کسانی بود که طرحی برای ایجاد نظام آموزش و پرورش غیر دینی دولتی به مجلس تقدیم کردند که بعدها مبنای طرحی شد که به تصویب کنوانسیون رسید. بر طبق طرح او، ریاضیات و علوم طبیعی و فنی و اخلاقی و سیاسی موضوعات درسی آموزش و پرورش پیشرفته‌تر را تشکیل می‌داد، ولی تدریس زبانها، اعم از زنده و مرده، رتبهٔ نسبةً پایین تری در برنامهٔ درسی داشت. به عبارت دیگر، این طرح بیش از همه به علوم طبیعی و نیز علوم انسانی اهمیت می‌داد.

تفسیر کندورسه از تاریخ گذشته در پرتو همین تصوری که او از فرهنگ علمی داشت پرورده شده است. او قائل به نه مرحله یا عصر تاریخی است. در نخستین عصر، انسانها از حالت توحّش که در آن فقط از لحاظ جسمی با حیوانات متفاوتند، بیرون می آیند و به صورت گروههایی از شکارچیان و ماهیگیران به هم می‌پیوندند و روابط خانوادگی را به رسمیت می‌شناسند و به کاربرد زبان آشنا می شوند. در مرحلهٔ دوم یا مرحلهٔ شبانیِ تکامل، نابرابری و بردگی همراه با بعضی فنون ابتدایی پدید می آید؛ و در مرحلهٔ سوم یا مرحلهٔ کشاورزی پیشرفت بیشتری حاصل می شود. این سه مرحلهٔ ابتدایی بی شك مبتنی بر حدس و گمان است. ولی با اختراع خط الفبایی، ما از حدس و گمان می گذریم و به واقعیت تاریخی می‌رسیم. در نظر کندورسه فرهنگ یونان عصر چهارم و فرهنگ روم عصر پنجم را تشکیل می‌دهد. آن گاه او دوران قرون وسطایی را به دو عصر تقسیم می کند. عصر ششم با جنگهای صلیبی و عصر هفتم با اختراع صنعت چاپ پایان می یابد. عصر هشتم کم و بیش همان رنسانس است، به این معنی که با اختراع صنعت چاپ آغاز می شود و با چرخش تازه‌ای که دکارت به فلسفه می‌دهد پایان می گیرد. عصر نهم با انقلاب ۱۷۸۹ به پایان می‌رسد. این عصر کشف نظام حقیقی طبیعت به اهتمام نیوتون و بنیانگذاری شناخت انسان یا طبیعت آدمی به دست لاك و کشف نظام جامعهٔ انسانی به یمن تحقیقات تورگو و روسو و پرایس[۳۵] را در بر می گیرد.

کندورسه، سپس، عصر دیگر یعنی عصر دهمی را هم تصور می کند. می گوید در این عصر،

---

34. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* 35. Price

پیشرفت در جهت برابری میان ملتها، در جهت برابری میان طبقات و بهبود جسمانی و اخلاقی و فکری افراد صورت می گیرد. برابری در نظر او به معنی برابری ریاضی نیست، بلکه به معنی آزادی همراه با برابری حقوق است.

بنابراین به پیشرفت در گذشته به عنوان آغازی که به پیشرفت در آینده می انجامد نگریسته می شود. آشکارا پیداست که توجیه این اعتقاد خوشبینانه در این فرض مسلم نهفته است که نوعی قانون پیشرفت یا تکامل انسانی هست که به ما امکان می‌دهد تا آینده را از گذشته استنتاج کنیم. ولی عاملی که کندورسه بر آن به عنوان تأمین کنندهٔ پیشرفت آتی اصرار می ورزد نوعی قانون فرضی، که به نحوی اجتناب ناپذیر عمل می کند، نیست، بلکه تربیت، یعنی روشنگری عقلانی و اصلاح سیاسی و پرورش اخلاقی است. به عقیدهٔ کندورسه، ما نمی توانیم از پیش مانع پیشرفت و تکامل پذیری انسان شویم. او در بررسی عصر دهم بر این نکته پای می فشرد که پیشرفت بی نهایت، نه تنها در علم اخلاقی (مثلا در وفق دادن منافع خود با خیر عمومی)، بلکه همچنین در علم فیزیکی و علم فنی و حتی (برخلاف عقیدهٔ دیدرو) در ریاضیات، امکانپذیر است.

آشکارا پیداست که تفسیری که تورگو و کندورسه از تاریخ به دست دادند راه را بر نظام تحصّلی اوگوست کُنت گشود. آنها بر این عقیده بودند که الهیات با نیرو گرفتن نور عقل علمی از بین می‌رود؛ همین سخن را می توان در مورد فلسفهٔ مابعدالطبیعی نیز گفت، مگر در صورتی که این فلسفه را بتوان به تألیفی از قوانین علمی تأویل کرد. مشکل بتوان گفت که کندورسه فیلسوفان (له‌فیلوزوف) را می‌پرستید و آنها را به چشم قلهٔ پیشرفت تاریخی می نگریست. درست است که او ولتر را می ستود و با او در مخالفت شدیدش با نفوذ روحانیان همداستان بود، ولی اعتقاداو را به استبداد روشن اندیشانه یا حقیر شمردن تودهٔ مردم نمی پسندید. او چشم به راه ظهور تمدنی مبتنی بر علم و حکومت عامه بود؛ و علی‌رغم نواقص موجود در رساله‌اش، هم از حیث آراءِ طرح گونهٔ آن و هم از جهت اظهار نظرهای خاصش، به یك معنی نواندیش‌تر از ولتر است. او تا آنجا قرن هیجدهم را تقدیس نمی کند که آن را مرحلهٔ مهمی برای آینده به شمار آورد. متأسفانه کندورسه نمی توانست وجود مهم واقعیت و انسان را ببیند. ولی، البته، این ناتوانی را اخلاف قرن نوزدهمی اش هم داشتند. دربارهٔ اندیشهٔ جازم پیشرفت هم باید گفت که این اندیشه در قرن بیستم با موانعی جدّی روبه‌رو شد.

۴. لسینگ

نمایندهٔ اندیشهٔ پیشرفت در آلمان لسینگ بود. ولی، چنانکه در فصل ششم همین مجلد دیدیم، نظریّهٔ پیشرفت او در زمینهٔ تاریخ مبتنی بر خداشناسی بود. او در کتاب تربیت نوع بشر (۱۷۸۰) می گفت که آنچه تربیت برای فرد آدمی است، آن وحی برای کل نوع بشر است.

پیشرفت قبل از هر چیز عبارت از تربیت اخلاقی نوع بشر به وسیلهٔ خداست. درست است که تصور لسینگ از تاریخ با تصور قدیس اوگوستینوس و بوسوئه تفاوت بسیار زیادی دارد. زیرا او مانند آنها مسیحیت را وحی قطعی خدا برای انسان نمی‌دانست. همچنانکه عهد عتیق در قیاس با عهد جدید «کتابهای مقدماتی» بود، همچنان نیز عهد جدید «کتابهای مقدماتی» برای مرحلهٔ بعدی وحی الهی است که در آن انسان چنان تربیت خواهد شد که فعل خوب را به سبب آنکه فعل خوب است انجام می‌دهد نه به سبب پاداش اینجهانی یا آنجهانی مترتب بر آن. لسینگ در این اندیشهٔ خود که از اخلاقیات مسیحیت و اعتقاد آن به پاداش و کیفر فراتر می‌رفت با جریان کلی نظریّهٔ اخلاقی خاص روشنگری همگام بود. در عین حال، تصور او از تاریخ به عنوان وحی تدریجی الهی به ما امکان می‌دهد که لااقل نوعی شباهت میان آن و فلسفه‌های تاریخ آوگوستینوس و بوسوئه بیابیم. شك نیست که این تصور نشانی از قرن هیجدهم با خود دارد، ولی به وضوح پیداست که بسیار متفاوت با نظریّهٔ کندورسه است که به عقیدهٔ او پیشرفت تاریخی نه تنها کار خدا نیست، بلکه نوعی رهایی از مذهب است[۳۶].

۵. هردر

وقتی که به فلسفهٔ تاریخ هردر می‌نگریم، در آن تفاوتهای مهمی با نظریات خاص روشنگری می‌یابیم. چنانکه در بخش هفتم این مجلد[۳۷] دیدیم، هردر از خود رضایی روشنگری و گرایش فیلسوفان قرن هیجدهم را که تصور می‌کردند تاریخ از طریق یك روند تکامل تدریجی مؤدّی به عصر آنها شده است مورد حمله قرار می‌داد. ولی، چنانکه در همانجا دیدیم، بنای این حمله بر مخالفت او با تفسیر روشنگری استوار نبود، بلکه حملهٔ او متوجه نگرش کلی فیلسوفان به تاریخ بود. زیرا در نظر او، آنها با پیشفرضهایی[۳۸] به تاریخ می‌نگریستند و از آن برای اثبات پیشنهاد[۳۹] از پیش تصور شده‌ای[۴۰] استفاده می‌کردند. پیشنهاد آنها مسلماً با پیشنهاد بوسوئه فرق داشت، با این همه، نظریهٔ از پیش تصورشده‌ای بود، به این معنی که تاریخ نمایندهٔ حرکت رو به بالایی از عرفان مذهبی و بردگی خرافات به سوی آزادی و اخلاقیات غیرمذهبی است. بی‌گمان فیلسوفان روشنگری ممکن بود پاسخ بدهند که تفسیر آنها بر استنتاج مبتنی است نه بر پیشفرض. ولی هردر نیز ممکن بود در رد این پاسخ بگوید که انتخاب واقعیتهایی که این فیلسوفان تفسیر کلی خود را بر آنها بنا می‌کنند خود به هدایت پیشفرضها صورت می‌گیرد. نکتهٔ مهم سخن او این بود که نحوهٔ نگاه آنها به تاریخ مانع از آن می‌شود که آنها هر فرهنگی را از نظر شایستگیهای خاص خودش و بر طبق روح و وحدت پیچیدهٔ خاص خودش مطالعه کنند

---

۳۶. خواننده می‌تواند برای آگاهی بیشتر از اندیشهٔ لسینگ به فصل ششم، صفحات ۱۴۲ تا ۱۴۷ مراجعه کند.

۳۷. برای آگاهی از گزارش بیشتری دربارهٔ هردر به صفحات ۱۵۴ تا ۱۶۲ مراجعه کنید.

38. presuppositions 39. thesis 40. preconceived

و دریابند. هردر، در کتاب *فلسفهٔ تاریخ دیگر* (۱۷۷۴)، خود نیز تاریخ را به اعصار و ادوار تقسیم می کند؛ ولی در عین حال توجه خواننده را به خطر چنین عملی نیز جلب می کند. وقتی که ما «عصر»ی را محدود می کنیم و آن را با چند تعمیم معدود توصیف می کنیم، خود را به دست الفاظ صرف می سپاریم: حقیقت یك ملت و غنای زندگی او از چشم ما پنهان می‌ماند. تنها مطالعهٔ صبورانه و دقیق داده‌هاست که ما را قادر می سازد که تحول یك ملت را دریابیم. و او خود، چنانکه دیدیم، بر شعر و سرودهای عامیانهٔ اولیه، به عنوان منبع مهم درك تحول روح انسانی، تکیه می کند. در حقیقت، مشکل بتوان گفت که تکیه بر درك تحول زبان و ادبیات با اندیشهٔ روشنگری مباینت داشته است. ولی هردر توجه ما را به اهمیت آدمیان نسبةً نخستین در باز شناختن انسان و تاریخ او جلب می کند. اگر ما در داوری خود دربارهٔ مراحل فرهنگی اولیه همچنان صرفاً بر معیار قرار دادن آرمانهای عقلی مذهبانه و پیشفرضهای فیلسوفان قرن هیجدهم پافشاری کنیم، هیچ گاه پی به ارزش آنها نخواهیم برد.

طرحی که هردر برای اثر بزرگ خود، *آرائی در فلسفهٔ تاریخ بشر*، (۱۷۸۴ـ۱۷۹۱) ریخته بود بسیار پردامنه بود. چنانکه او در دو بخش نخستین این اثر، که هر یك حاوی پنج کتاب است، محیط فیزیکی و ساخت انسان را همراه با مردم شناسی و عصر ماقبل تاریخ تکامل انسان، مورد بررسی قرار می‌دهد. تنها در بخش سوم، شامل کتابهای یازدهم تا پانزدهم است که به شرح تاریخ روی می آورد و گزارش خود را تا سقوط امپراتوری روم پیش می برد. این گزارش در بخش چهارم (کتابهای شانزدهم ـ بیستم) تا نزدیك به سال ۱۵۰۰ ادامه می‌یابد. بخش پنجم نوشته نشد. ولی هردر، با آنکه طرح کارش به راستی بلندپروازانه بود، هیچ دعوی گزافی دربارهٔ آن نمی کرد. عنوان کتاب، یعنی *آرائی در فلسفهٔ تاریخ*، خود دلالت بر تواضع آن دارد. نویسنده به صراحت می گوید که اثرش «سنگهای بنایی است که فقط قرنها می توانند آن را به پایان برسانند[۴۱]». او آن قدر نادان نبود که تصور کند می تواند بنا را تمام کند.

هردر، پس از بررسی محیط جسمانی انسان، یعنی نیروهای جهان جسمانی و نیز موضع و تاریخ زمین، به موضوع جانداران و سپس به موضوع خود انسان می‌پردازد. او به شرح و تفصیل تکامل، به این معنی که انسان از نوعی حیوان تکامل یافته است، کاری ندارد. ولی اجناس و انواع را هِرَمی می‌داند که انسان در قلّهٔ آن جای دارد. به عقیدهٔ هردر، ما در سراسر زندگی جانداران، تجلی نیروی حیاتیی را (که آشکارا همان انطلاشیا[42]ی ارسطوست) می بینیم که به تدریج که از نردبان اجناس و انواع بالا می‌رویم، به صورت تقسیم دایم التزاید کار خودنمایی می کند. تصور هردر از این سلسله مراتب آشکارا رنگ غایت شناختی دارد.

---

۴۱. مقدمه، کتاب سیزدهم *صفحهٔ ۶*. ارجاعات به *آرائی در فلسفهٔ تاریخ* (شمارهٔ مجلّد و شمارهٔ صفحه) به آثار هردر، تصحیح A.Sulphan، برلن، ۱۸۷۷ـ۱۹۱۳ است.

42. entelechy

انواع پایین‌تر در ترتیب تصاعدی خود راه را برای ظهور انسان به عنوان موجودی قادر به تفکر مفهومی، یعنی موجودی عاقل و آزاد، هموار می‌کنند. انسان با ظهور خود مقصود طبیعت، یعنی مقصود خدا را برمی‌آورد. ولی هردر متذکر می‌شود که در حالی که در سطح غریزه سایقهای اساسی موجود زنده به نحوی خطاناپذیر کار می‌کنند، احتمال خطا با رشد اراده افزایش می‌یابد «هرچه غریزه ضعیف‌تر شود، بیشتر تحت فرمان ارادهٔ تحکمی (یا هوس) و بنابراین، همچنین، معروض خطا قرار می‌گیرد[43].»

در نظر هردر، تاریخ عبارت است از تاریخ طبیعی نیروها و اعمال و خواستهای آدمی، از آن جهت که تحت تأثیر زمان و مکان تغییر یافته‌اند. او، هر چند نظریّهٔ تکامل تطوری را، لااقل به وضوح، تأیید نمی‌کند، بر استمرار انسان به واسطهٔ محیط جسمانیش و اشکال پایینتر حیات، تأکید می‌ورزد. همچنین ساخت انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید انسان «برای» عقل و آزادی «ساخته شده است». او به جهان آمده است تا عقل بیاموزد و آزادی به دست آورد. بنابراین، می‌تواند از انسانیت[44] نهفته در انسان، به عنوان چیزی که باید تکامل یابد، سخن بگوید. در بادی نظر، سخن گفتن از انسانیت نهفته در انسان ممکن است در لفظ تناقض بنماید. ولی هردر لفظ انسانیت را به دو معنی به کار می‌برد. انسانیت ممکن است به‌معنی کمال مطلوبی باشد که انسان قادر به دست یافتن به آن است، یا به معنی استعداد بالقوه برای دست یافتن به این کمال مطلوب. بنابراین، این کمال مطلوب در انسان نهفته است و هردر می‌تواند بگوید که انسان برای انسانیت ساخته شده است. البته، انسان به عنوان یك موجودیت جسمانی، همان است که بود. ولی از استعداد بالقوه‌ای برای انسان کامل شدن یا «انسانیت» برخوردار است.

هردر همچنین می‌گوید که انسان برای دین ساخته شده است. در حقیقت، دین و انسانیت ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، به قسمی که دین را بالاترین انسانیت توصیف کرده‌اند. در مورد منشأ دین، هردر عقیده دارد که دین ناشی از پی بردن خود به خود انسان از پدیده‌های مرئی به علت نامرئی آنهاست. گفتن اینکه دین ناشی از ترس است (مثلا ترس از پدیده‌های خصم‌گونه یا خطرناك یا تهدیدکننده) به معنی نسبت دادن علتی غیروافی به آن است. «گفتن اینکه بیشتر خدایان ملتها را ترس به وجود آورده است به منزلهٔ هیچ چیز نگفتن است. زیرا ترس، من حیث هوهو، هیچ چیز به وجود نمی‌آورد، تنها فهم را بیدار می‌کند[45].» حتی ادیان باطل هم گواه بر توانایی انسان به شناخت خدایند. انسان ممکن است وجود موجوداتی را استنتاج کند که آن گونه که او آنها را تصور می‌کند وجود نداشته باشند؛ ولی حق با اوست که از مرئی نامرئی را استنتاج می‌کند و از پدیده علت پنهان را.

هنگامی که، در فصل هفتم، از هردر سخن می‌گفتیم به این گفتهٔ او در کتاب *دربارهٔ ادراك و احساس نفس انسانی* اشاره کردیم که هیچ روانشناسیی که در هر قدم فیزیولوژی نباشد ممکن

---

43. XII, p. 102. 44. Humanität 45. *Ibid.*, p. 162.

نیست. بنابراین، شایان ذکر است که هردر درکتاب پنجم بخش نخست *آرائی در فلسفهٔ تاریخ بشر* آشکارا روحانیت و خلود نفس انسانی را مورد تأیید قرار می‌دهد. او نفس را به عنوان یك وحدت توصیف می‌کند. از پدیده‌های تداعی معانی نمی‌توان به عنوان دلیلی مخالف این توصیف استفاده کرد. معانی تداعی شده به موجودی تعلق دارد که «خاطرات را به نیروی خود احضار می‌کند... و معانی را به مقتضای جذب یا دفع درونی به هم می‌پیوندد نه به مقتضای نوعی مکانیسم بیرونی[۴۶].» قوانین صرفاً روانشناختیی هست که نفس بر طبق آنها فعالیتهای خود را انجام می‌دهد و مفاهیم خود را با هم ترکیب می‌کند. البته این عمل همراه با تغییرات عضوی صورت می‌گیرد، ولی ماهیت نفس یا ذهن را دگرگون نمی‌کند. «اگر ابزار کار ناچیز باشد، هنرمند نمی‌تواند کاری انجام دهد[۴۷].» هردر موضع خود را در مخالفت با مذهب اصالت ماده روشن می‌کند.

بخش دوم *آراءِ* هردر را می‌توان مشاجرهٔ قلمی پیگیری بر ضد گرایش متفکران روشنگری به خوار شمردن انسانهای اولیه دانست. بی‌گمان تحولی از انسان «بیشتر اولیه» به انسان «کمتر اولیه» صورت گرفته است، تحولی که در آن واکنش در برابر محیط جسمانی (چنانکه مونتسکیو عقیده دارد) عامل مهمی به شمار می‌رود. هردر گزارشی فرضی از تحول خانواده به «کلان[۴۸]» و از کلان به قبیله با رهبر انتخابی، و از قبیله به جامعه با سلطنت موروثی، به دست می‌دهد. ولی سخن باطلی است اگر بگوییم که مردمان اولیه هیچ فرهنگی نداشته‌اند، و از آن باطلتر این است که بگوییم آنها چون بهره‌ای از به اصطلاح امتیازات قرن هیجدهم نداشته‌اند، پس ناشاد و بدبخت می‌زیسته‌اند.

وانگهی، هردر به این اندیشه می‌تازد که تاریخ را باید حرکتی دانست که در جهت کشور امروزین[۴۹] پیش می‌رود. مقصود او به طور ضمنی لااقل این است که تکامل در جهت کشور امروزین ارتباط چندانی با عقل نداشته و این تکامل بیشتر ناشی از عوامل صرفاً تاریخی بوده است. افراد یك قبیله احتمالا خیلی شادتر از بسیاری از ساکنان یك کشور متجدد بزرگ بوده‌اند که در آن «صدها تن باید گرسنگی بخورند تا یك تن بتواند غرق در ناز و نعمت شود[۵۰].» ناخشنودی هردر از حکومت استبدادی کاملا آشکار است. وقتی که بخش دوم کتابش را منتشر کرد، جانب این گفته‌ها را که بهترین فرمانروا کسی است که بیش از همه بکوشد تا مردم نیازی به فرمانروا نداشته باشند، وحکومتها مانند پزشکان بی‌دانش‌اند که بیمارانشان را چنان معالجه می‌کنند که همواره به آنها نیاز داشته باشند، مهمل گذاشته بود. با این همه، سخنانش به حدکافی روشن بود. در نظر او، «انسانی که به ارباب نیاز داشته باشد حیوان است. همین که موجود انسانی شد دیگر نیازی به ارباب ندارد[۵۱].» به این ترتیب می‌توان به خوبی دریافت که

---

46. XIII, p. 183. 47. *Ibid.*, p. 182. 48. clan 49. modern State
50. *Ibid.*, p. 340. 51. XIII, p. 383.

نظرش دربارهٔ استبداد روشن بینانه چه بود.

هردر، در این همه، تا اندازه‌ای درگیر حملهٔ غیرمستقیمی به کانت بود. کانت نظر مخالفت آمیزی دربارهٔ نخستین بخش *آراء* منتشر کرده بود، و هردر نیز در بخش دوم کتاب خود فرصتی به دست آورد تا غیرمستقیم *نظری در تاریخ عمومی از دیدگاه جهان وطنی*[52] (۱۷۸۴) کانت را به باد حمله بگیرد. کانت حاضر بود که همهٔ مراحل تشکل اجتماعی را نادیده بگیرد، مگر آنکه بتوان در این مراحل کمکی به تکامل به سوی کشور مبتنی بر عقل مشاهده کرد. و کشور مبتنی بر عقل باید «ارباب» داشته باشد؛ انسان به قدری ناقص است که نمی‌تواند بدون «ارباب» در اجتماعی زندگی کند. شاید از این بابت حق با کانت بود، ولی هردر عقیده داشت که انسان ذاتاً خوب و کمال پذیر است. در هر حال، او سعی در طرد این عقیده داشت که بر طبق آن تاریخ را می‌توان پیشرفتی به سوی کشور امروزین تعبیر کرد و دیگر عناصر سازمان اجتماعی را باید براساس کشور امروزین ارزیابی کرد.

هردر در سومین بخش *آراء* به تاریخ مدون روی می‌آورد. در نظر او، اصل کلی این است که مورخ باید ذهن خود را از فرضیه‌ها آزاد کند و چنان نباشد که از ملت یا مردم معینی هواداری کند و مردمان دیگر را خوار بشمارد. مورخ تاریخ انسان باید در ارزیابی خود «مانند آفرینندهٔ نژاد ما[53]» فارغ از هواداری و حبّ و بغض بیجهت باشد. به طور کلّی، هردر سعی در پایبند ماندن به این اصل را ضروری می‌داند، هر چند در تاریخ او نشانه‌هایی از عداوت نسبت به روم همراه با اغماض نسبت به تمدن فنیقیان خودنمایی می‌کند.

هردر به تاریخ اروپا اکتفا نمی‌کند، بلکه علاوه بر آن، مثلا به بررسی فرهنگهای چین و هند و مصر و یهودیان نیز می‌پردازد، هر چند، البته، آگاهی او از چین و هند ناقص بود. به یونان که می‌رسد، با دُورِ فرهنگی کاملی از اعتلا تا انحطاط یك ملت مواجه می‌شود و از آن برای استخراج نتایجی کلی استفاده می‌کند. هر فرهنگی مرکز ثقلی دارد، و هرچه این مرکز ثقل ژرفتر در تعادلی از نیروهای فعال و زندهٔ فرهنگی جای داشته باشد، فرهنگ استوارتر و پایدارتر است. بنابراین، می‌توان گفت که هنگامی فرهنگی به قلهٔ اعتلای خود می‌رسد که نیروهای فعال آن در غایت تعادل باشد. ولی این قله حد نهایی است، به عبارت دیگر، البته، مرکزثقل ناگزیر جابه‌جا می‌شود و تعادل به هم می‌خورد. ممکن است نیروهای فعال چنان [در مواضع مختلف] گسترده شوند که تعادل موقتاً به حالت نخستین خود بازگردد؛ ولی این تعادل نیز دیری نمی‌پاید و بی شك انحطاط دیر یا زود فرامی‌رسد. هردر چنان سخن می‌گوید که گویی زندگی فرهنگها را قوانین طبیعی تعیین می‌کند. می‌گوید زندگی فرهنگها مشابه زندگی موجودات

52. *Idea for General History from a Cosmopolitan Point of View (Idee Zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*
53. XIV, p. 85.

زنده است. سرنوشت روم را عوامل طبیعی از پیش تعیین کرده بود نه دخالت ارادهٔ الهی. عوامل محیطی رومیان را بر آن داشت تا به صورت ملّتی جنگجو درآیند، و این تحول تاریخ آنها، یعنی دست یافتنشان به اعتلا و سرانجام فروافتادنشان در انحطاط، را شکل بخشید. امپراتوری از تعادل بیرون افتاد و نتوانست خود را بر سر پا نگاه دارد.

هردر در بخش چهارم *آراء* تاریخ اروپا را از سقوط امپراتوری روم به بعد ادامه می‌دهد. در این بخش بر نقش مسیحیت در تکامل فرهنگ اروپا تأکید می کند. درست است که ما در اینجا به آگاهی او از اهمیت عوامل اقتصادی پی می بریم و شرح او دربارهٔ جنگهای صلیبی نمونه‌ای از این آگاهی را به دست می‌دهد، و علاوه بر آن از اهمیت اختراعات فنی و آگاهیهای تازهٔ علمی به هیچ رو غافل نیست، با این همه، او فرسنگها از ذهنیت روشنگری که تکامل مطلوب تمدن را حرکتی به دور از مذهب می‌دانست فاصله داشت. شاید بتوان گفت که هردر مسیحی غیرمتعصب متساهلی بود، ولی اعتقاد عمیقی به نقش ضروری دین در فرهنگ انسانی داشت.

بس که او بر اهمیت گروههای قومی وملتها و فرهنگها، و نیز بر نقش اقوام ژرمنی در اعتلای فرهنگ مسیحی تکیه می کند، معدودی از گمراهان، مثلا نازیها، کوشیده‌اند تا او را ملی گرا و حتی هواخواه نظریّهٔ برتری نژادی بنمایانند. ولی این تعبیر هیچ پایه‌ای ندارد. او هیچ جا پیشنهاد نمی کند که ژرمنها باید بر دیگر ملتها حکومت کنند. در حقیقت او مثلا رفتار شهسواران توتونی[54] را با همسایگان شرقی آلمان محکوم می کند و در نوشته‌های خود بارها به نظامیگری و استعمارطلبی می تازد. آرمان او شکوفایی هماهنگ فرهنگهای ملی بود. درست همچنان که افراد آزادند و باید آزاد باشند و در همان حال باید در جامعه متحد شوند، همچنان نیز ملتهای مختلف باید تشکیل خانواده‌ای بدهند و هریك سهم خاص خود را در پیشرفت و تکامل «انسانیت» ادا کنند. در مورد نظریّهٔ نژادی باید گفت که هردر بر آن بود که گروهبندیهای نژادی طبیعی‌ترین پایه‌ها را برای به وجود آوردن کشورها تشکیل می‌دهند. و در نظر او، یکی از عواملی که به بی ثباتی روم کمك کرد همانا چگونگی به هم خوردن وحدت قومی آن بر اثر غلبه بر ملتهای دیگر بود. ولی اگر نظریهٔ نژادی به معنی این عقیده گرفته شود که نژادی معین ذاتاً برتر از نژادهای دیگر است و حق دارد که بر آنها حکومت کند، باید گفت که اندیشهٔ هردر، اعم از اینکه معتبر باشد یا نباشد، هیچ ارتباطی با آن ندارد. در مورد یهودیان نیز باید گفت که هردر فرسنگها از ضد یهودی بودن فاصله داشت. به هر حال درنگ بیشتر در این مسئله در حکم اتلاف وقت خواهد بود. هیچ مورخ فرزانهٔ واقع بینی این فرض را نمی‌پذیرد که نظریّهٔ هردر، یعنی نظریّهٔ تاریخ به عنوان بسط و تکامل فرهنگهای ملی، حاوی ملی گرایی به معنی ناپسند آن، یا دربردارندهٔ نظامی گری و استعمارطلبی، یا متضمن نظریّهٔ برتری ذاتی نژادی معین بر نژادهای دیگر است. البته او به یك معنی ملی گرا بود، ولی نه به این معنی که برای ملت خود

54. Teutonic Knights

حقوقی را مطالبه کند که نخواهد آن حقوق را به ملتهای دیگر بدهد.

فلسفهٔ تاریخ هردر تا اندازه‌ای پیچیده بود. از یك سو می بینیم که او اصرار دارد بر اینکه هر فرهنگی را باید برحسب شایستگیهایش، به طور عینی و بیغرضانه و فارغ از تقیّد به نظریاتِ از پیش تصور شده، بررسی کرد، وبدیهی است که این دستور بسیار نیکویی برای مورخ است. از سوی دیگر با این نظریّهٔ او روبه‌روییم که زندگی یك فرهنگ مشابه زندگی یك موجود زنده است، و این نظریه ممکن است مؤدّی به تفسیری شود که نظریّهٔ اَدْوارِ ویکو را به یاد آورد. با این همه، بازهم ازسوی دیگر، با نظریّهٔ اودربارهٔ «انسانیت» روبه‌روییم که با نظریهٔ پیشرفت بیشتر مطابقت دارد تا با نظریّهٔ ادوار. ولی شك نیست که می توان میان این نظریات نوعی هماهنگی برقرار کرد، به این معنی که هر فرهنگی دور خاصّ خود را دارد، ولی حرکت کلّی به سوی از قوّه به فعل درآمدن استعداد ذاتی انسان برای نیل به «انسانیت» است.

اینکه آیا، در نظر هردر، نزدیك شدن تدریجی به آرمان انسانیّت اجتناب ناپذیر است یا نه، روی هم رفته چندان روشن نیست. اودر کتاب *آراء* خود خاطر نشان می کند که «فلسفهٔ مقصود نهایی[55] هیچ سودی برای تاریخ طبیعی به بار نیاورده است[56].» درنظر او سخن باطلی است که مثلا بگوییم اعمال ناپسند روم، برای اینکه فرهنگ رومیِ تکامل یابد و به قلهٔ کمال خود برسد، ضروری و لازم بوده است. درهمان حال، هر چند ما حقاً نمی توانیم همهٔ اعمال واقع در تاریخ را به این عنوانِ که برای تحقق مقصود معینی لازم بوده است توجیه کنیم، با این همه از سخنان هردر محققاً چنین برمی‌آید که تکامل تدریجی «انسانیت» اجتناب ناپذیر است. چنانکه او خوانندگانش را از این معنی آگاه می کند که هر چیزی که می تواند در محدودهٔ شرایط ملی و زمانی و مکانی معینی روی دهد، روی می‌دهد[57]. و از این سخن چنین برمی آید که نزدیك شدن تدریجی به آرمان انسانیت اگر امکان‌پذیر باشد، ناگزیر به وقوع خواهد پیوست. در حقیقت، می‌خواهد بگوید که همهٔ نیروهای ویرانگر ناگزیرند که در نهایت امر تسلیم نیروهای نگهدارنده شوند و در جهت تکامل کل کار کنند[58].

مشابه همین دوپهلویی در رشته *نامه‌هایی برای پیشرفت انسانیت*[59] (۱۷۹۳ـ۱۷۹۷) نیز دیده می شود. در این نامه‌ها که هردر در آنها بیش از پیش آمادگی برای قبول اینِ معنی را نشان می دهد که تغییرات سیاسی ممکن است به پیشرفت نوع بشرکمك کنند[60]، ظاهراً دیدگاه کلی او این است که روی هم رفته حرکتی تدریجی در جهت تحقق آرمان انسانیت وجود دارد و وجود خواهد داشت. در عین حال، او بر ضرورت تعلیم و تربیت برای پرورش استعدادهای فطری

---

55. final purposes   56. XIV, p. 202.   57. *Ibid.*, p. 144.   58. XIV, p. 213.

59. *Letters for the Advancement of Humanity (Briefe zur Beförderung der Humanität).*

۶۰. مثلا ارج بیشتری به اقدامات اصلاحی فردریك کبیر می نهد. بعلاوه، نخست قصد داشت خوشبینانه چیزهایی دربارهٔ انقلاب فرانسه بنویسد، ولی ظهور دورهٔ وحشت او را بر آن داشت که این بخشها را حذف کند.

انسان اصرار می‌ورزد. انسان، بدون این تعلیم و تربیت سازندهٔ بی‌وقفه، به توحّش پیشین خود بازخواهد گشت[۶۱]. و به نظر نمی‌آید که این گفته‌ها متضمن این معنی باشد که پیشرفت امری اجتناب‌ناپذیر است. به عقیدهٔ هردر، می‌توان سه مرحله در تکامل روح اروپایی بازشناخت. نخست مرحلهٔ اختلاط فرهنگ رومی و ژرمنی بود که سازمان مذهبی و سیاسی اروپا را به وجود آورد. دوم مرحلهٔ رنسانس و اصلاح دینی بود و سومین مرحله، مرحلهٔ کنونی است که ما نمی‌توانیم نتیجهٔ آن را پیش‌بینی کنیم[۶۲]. در اینجا باز به نظر می‌آید که او دربارهٔ آینده شك دارد، ولی البته می‌توان این شك او را با اعتقاد کلی او به پیشرفت انسانیت در جهت پرورش غایی عالیترین استعدادهای خود سازش داد.

این وضع را شاید بتوان چنین تبیین کرد: هردر، من حیث مورخ، که مخالف آن است که همهٔ فرهنگها را باید براساس تمدن زمان خود ارزیابی کرد، تمایل شدیدی به مذهب اصالت تاریخ[۶۳] ومذهب اصالت نسبیت[۶۴] داشت که مطابقتی با اعتقاد به پیشرفت ندارد. ولی من حیث فیلسوف، هم به خوبیِ طبیعی و تکامل‌پذیریِ انسان عقیده داشت و هم به دخیل بودن مشیت الهی در اعمال انسان و از طریق اعمال انسان. از این رو، طبیعةً متمایل به این نتیجه‌گیری بود که والاترین استعدادات انسان، علی‌رغم همهٔ موانع موجود در سر راه آن، سرانجام تحقق خواهد یافت.

---

61. XVII, p. 138.

۶۲. هردر دربارهٔ این مرحله از جهان ـ روح (Weltgeist) سخن می‌گوید، اصطلاحی که با فلسفهٔ هگل باز می‌گردد.

63. historicism 64. relativism

بخش چهارم

کانت

فصل ۱۰

کانت: زندگی و تألیفات او
(۱)

۱. زندگی و خصایل کانت

اگر از تاریخچهٔ تحول فکری کانت و از نتایج این تحول صرف نظر کنیم، احتیاجی به این نداریم که برای حکایت کردن وقایع زندگی او وقت زیادی صرف کنیم، زیرا زندگی او بسیار عاری از وقایع و خالی از حوادث جالب توجه بوده است. البته عمر هر فیلسوفی اولاً و بدواً مصروف تفکر و تأمل است نه فعالیت خارجی در صحنهٔ زندگی عمومی. فیلسوف فرمانده لشکر یا کاشف مناطق قطبی نیست و جز در موردی که مثل سقراط مجبور به نوشیدن زهر شود یا مثل جوردانو برونو او را در آتش بسوزانند عمر او بی‌حادثه می‌گذرد. ولی کانت حتی مثل لایب نیتس مرد کثیرالسّفری هم نبود و تمام عمر خود را در پروس شرقی گذرانید، و مثل هگل مقام رهبری فلسفی مطلق العنان دانشگاه تاریخی برلین را احراز نکرد. او فقط استاد بسیار خوبی بود که در یك دانشگاه ولایتی که چندان امتیازی نداشت تدریس می‌کرد. خصایل و اخلاق او هم چنان نبود که مثل کی‌یرکگارد و نیچه زمینهٔ مناسبی برای تحلیلگران روانشناسی فراهم سازد. در اواخر عمر به واسطهٔ زندگی با نظم وروش معین ودقت در اوقات و ساعات معروف شده بود، ولی به خاطر کسی خطور نمی‌کرد که شخصیت او را غیرعادی بداند. مگر اینکه بگوییم که فرق بین زندگی نسبةً آرام و بی‌حادثهٔ او و عظمت تأثیر وی خود امری جالب دقت است.

امانوئل کانت در ۲۲ آوریل ۱۷۲۴ در شهر کونیگسبرگ متولد شد. پدر او مردی سراج بود. کانت هم در اوان کودکی در خانهٔ پدرش و هم در مدرسهٔ فریدریش، که از سال ۱۷۳۲ تا ۱۷۴۰ در آن تحصیل می‌کرد، بنا به طریقهٔ فرقهٔ مذهبی خاصی که غلو در پرهیزکاری و تقدس داشتند بار آمد و در تمام مدت عمر صفات حسنهٔ این متقدسین با خلوص نیت مورد توجه او بوده است. ولی البته در برابر مناسك و آداب مذهبی که در مدرسه مجبور به رعایت آنها بود عکس‌العمل حادی از خود نشان می‌داد. کانت ضمن سایر دروس رسمی مدرسه زبان لاتینی را به خوبی آموخت.

در سال ۱۷۴۰ در همان شهر موطن خود وارد دانشگاه شد و موضوعات بسیار مختلفی را برای تحصیل انتخاب کرد. کسی که تأثیر عمده‌ای در ذهن او داشت مارتین کوتسن استاد منطق و مابعدالطبیعه بود. کوتسن از شاگردان ولف بود، ولی علاقهٔ خاصی به علوم طبیعی داشت و علاوه بر فلسفه، فیزیك و هیئت و ریاضیات هم درس می‌داد. کانت که اجازهٔ استفاده از کتابخانهٔ کوتسن را یافته بود از جانب وی تشویق گردید که فیزیك نیوتون را مطالعه کند و لذا تألیفات اولیهٔ کانت بیشتر راجع به علوم طبیعی است و علاقهٔ عمیق او به این موضوع تا آخر عمر ادامه داشت.

کانت پس از خاتمهٔ تحصیلات دانشگاهی، به علل مالی، مجبور شد که در پروس شرقی کارهایی از قبیل معلمی سرخانه اختیار کند. این دوران از زندگی او هفت هشت سال طول کشید و تا سال ۱۷۵۵ ادامه یافت. در این سال درجهٔ دکتری گرفت و به عنوان دانشیار اجازهٔ تدریس حاصل کرد. درسال ۱۷۵۶ سعی کرد کرسی کنوتسن را که پس از مرگ او خالی مانده بود اشغال کند، ولی کنوتسن استاد «فوق العاده» بود و دولت، نظر به ملاحظات مالی کرسی او را خالی نگه داشت. در سال ۱۷۶۴ کرسی شعر و ادبیات را به او پیشنهاد کردند ولی اوآن را رد کرد که البته تصمیمی عاقلانه بود. نظیر همین پیشنهاد را هم در سال ۱۷۶۹ دانشگاه ینا به او کرد، ولی او آن را هم رد کرد. بالأخره در مارس ۱۷۷۰ به سمت استاد «عادی» منطق و مابعدالطبیعه در دانشگاه کونیگسبرگ منصوب شد. بنابراین، مقام دانشیاری او از سال ۱۷۵۵ تا ۱۷۷۰ طول کشید، هر چند در چهارسال آخر این مدت سمت معاونت کتابخانه را هم داشت که از لحاظ مالی برای او گشایشی بود. (ولی در سال ۱۷۷۳ از این سمت اخیر استعفا کرد، زیرا آن را منافی با استادی خود می‌دانست.)

در مدت این پانزده سال که معمولاً آن را دورهٔ ماقبل نقدی کانت می‌دانند، خطابه‌های درسی فراوانی دربارهٔ موضوعات بسیار متنوع ایراد کرد. به این معنی که در مواقع مختلف نه فقط به تدریس منطق و مابعدالطبیعه و علم اخلاق می‌پرداخت، بلکه راجع به فیزیك و ریاضیات و جغرافیا و انسان‌شناسی و علم تربیت و معدن‌شناسی هم خطابه‌هایی می‌گفت. از روایاتی که در دست داریم معلوم می‌شود که او مدرّس و خطیب بسیار خوبی بوده است. رسم استادان در آن زمان این بود که متن معینی را تدریس و تفسیر می‌کردند و کانت هم ناچار بود به این رسم عمل کند و کتاب *مابعدالطبیعهٔ* باومگارتن را برای این کار انتخاب کرد. اما در تدریس این کتاب غالباً از متن منحرف می‌شد و آن را مورد انتقاد قرار می‌داد. درسهایش را با مطایبه و حتی نقل حکایات نمکین می‌کرد. هدف عمدهٔ او در درسهای فلسفیش این بود که مستمعین خود را به تفکر برانگیزد تا بتوانند به اصطلاح او روی پای خود بایستند.

نباید تصور کرد که کانت آدم گوشه‌نشینی بود. البته بعدها مجبور شد در وقت خود صرفه‌جویی کند، ولی در زمانی که مورد بحث ماست اغلب در محافل محلی شرکت می‌کرد و در

تمام مدت عمرش از معاشرت سایرین برخوردار بود. خودش به سفر نمی‌رفت، ولی از ملاقات اشخاصی که کشورهای دیگر را دیده بودند لذت می‌برد و اغلب آنها را از اطلاعات خود دربارهٔ کشورهای دیگر به تعجب می‌انداخت، زیرا این اطلاعات را از خواندن کتابها به دست آورده بود. موضوعات مورد علاقهٔ او وسیع و فراوان بود. از خواندن آثار ژان ژاك روسو علاقهٔ زیادی به اصلاحات در تعلیم و تربیت پیدا کرده بود و علاوه بر آن مطالعهٔ کتابهای روسو عقاید سیاسی او را به سمت تغییرات اساسی یعنی رادیکالیزم سوق داده بود.

البته نباید انتظار داشت که بتوان لحظهٔ خاتمهٔ دورهٔ ماقبل نقدی کانت را که پس از آن دورهٔ نقدی شروع می‌شود دقیقاً تعیین کرد. یعنی معقول نیست که درست بشود گفت که کانت کی نظام فلسفی لایب نیتس ـ ولف را کنار نهاد و تنظیم نظم مختص به خود را آغاز کرد. ولی به طور کلی می‌توان سال ۱۷۷۰ یعنی تاریخ انتصابش را به سمت استادی مبدأ این دوره محسوب داشت. اما کتاب *نقد عقل محض* تا سال ۱۷۸۱ منتشر نشد و در یازده سال فاصلهٔ بین این دو تاریخ، کانت به تفکر دربارهٔ فلسفه‌اش مشغول بود. در عین حال (یا بهتر بگویم تا سال ۱۷۹۶) به تدریس هم اشتغال داشت و کماکان از متون ولف برای این کار استفاده می‌کرد. در این دوره باز هم به تدریس موضوعات غیرفلسفی می‌پرداخت وعلی‌الخصوص انسان‌شناسی و جغرافیای طبیعی مورد علاقهٔ او بود. او عقیده داشت که محصلین این گونه معلومات واقعی را لازم دارند تا بتوانند موقع تجربه را در علم انسانی درك کنند. علم نظری خالی از تجربه به هیچ وجه کمال مطلوب کانت نبود، هرچند نظر سطحی به کتاب *نقد عقل محض* ممکن است چنین توهمی را ایجاد کند.

پس از انتشار کتاب *نقد عقل محض* در سال ۱۷۸۱، سایر تألیفات مشهور کانت پی‌درپی منتشر گردید. در ۱۷۸۳ *مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده* از چاپ درآمد، در سال ۱۷۸۵ *مبانی اساسی فلسفهٔ اخلاق* و در ۱۷۸۶ *مبادی مابعدالطبیعی اولیهٔ علوم طبیعی* و در ۱۷۸۸ ویرایش دوم *نقد عقل محض* و *نقد عقل علمی* و در ۱۷۹۰ *نقد حکم و تصدیق* و در سال ۱۷۹۳ *دین در حدود عقل تنها* و در ۱۷۹۵ *رسالهٔ کوچکی به نام صلح دائم* و در سال ۱۷۹۷ *فلسفهٔ اخلاق* منتشر شد. پس می‌توان فهمید که با یك چنین برنامهٔ سنگینی کانت چرا در اوقات خود به صرفه‌جویی می‌پرداخت و به همین جهت تنظیم اوقات او در این سنوات که در مدت استادی خود آن را دقیقاً رعایت می‌کرد ضرب‌المثل شده است. اندکی پیش از ساعت پنج صبح از خواب برمی‌خاست و تا ساعت شش به نوشیدن چای و کشیدن چپق و اندیشیدن دربارهٔ کار آن روز مشغول می‌شد. از ساعت شش تا هفت درس خود را آماده می‌کرد و از هفت یا هشت تا ساعت نه یا ده، بنا به اقتضای فصل، به تدریس اشتغال داشت. از این ساعت تا ظهر به کار نوشتن می‌پرداخت و ظهر معمولا با چند نفر از مهمانانش غذا می‌خورد و این کار ساعتها ادامه داشت، زیرا از محاورهٔ با دیگران لذت می‌برد. پس از آن به گردش روزانهٔ خود می‌رفت که قریب یك ساعت طول

می‌کشید و شب را به خواندن و تفکر می‌گذراند و ساعت ده به بستر می‌رفت.

کانت فقط یك دفعه با مقامات دولتی تصادم پیدا کرد، و آن به سبب انتشار کتاب *دین در حدود عقل تنها* بود. در سال ۱۷۹۲ قسمت اول این کتاب به نام «شر اصلی در طبیعت بشر» را بازرسان نشریات به عنوان اینکه مانند سایر تألیفات کانت برای خوانندگان عادی نوشته نشده پروانهٔ چاپ دادند. اما قسمت دوم آن موسوم به «تعارض بین اصل خیر و شر» مورد قبول بازرسان واقع نشد، زیرا آنها معتقد بودند که او در این قسمت به الهیات کتب مقدس حمله کرده است. با این حال تمام کتاب که مشتمل بر چهار قسمت بود مورد تصویب دانشکدهٔ الهیات دانشگاه کونیگسبرگ و دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه ینا واقع شد و در سال ۱۷۹۳ انتشار یافت. سپس اشکال پیش آمد. فریدریش ویلهلم دوم، جانشین فریدریش بزرگ بر تخت کشور پروس، کتاب را نپسندید و کانت را متهم به سوءِتعبیر و تحقیر بسیاری از اصول اساسی کتب مقدس و دین مسیح کرد. شاه کانت را تهدید کرد که اگر این جرم را تکرار کند مورد تنبیه واقع خواهد شد. فیلسوف حاضر نشد عقاید خود را انکار کند و گفته‌های خود را پس بگیرد، اما قول داد از اظهارنظر علنی دربارهٔ دین، چه طبیعی و چه مُنزَل، ضمن درس یا در نوشته‌های خود اجتناب کند. با این همه، کانت بعد از مرگ پادشاه خود را بری و فارغ از این قول دانست و در سال ۱۷۸۹ کتاب *تعارض قوای عقلیه* را منتشر کرد که درآن ارتباط بین علم کلام، به معنی اصول عقاید کتب مقدس، و فلسفه یا عقل نقدی را بیان کرده است.

کانت روز ۱۳ فوریهٔ سال ۱۸۰۴ درگذشت. او به هنگام انتشار نخستین اثر مشهورش موسوم به *نقد عقل محض* پنجاه و هفت سال داشت و حاصل کارهای ادبی و فلسفی او بین سالهای ۱۷۸۱ و زمان مرگش موجب اعجاب است. در سالهای آخر عمرش مشغول تجدید بیان فلسفهٔ خود بود و یادداشتهایی که به عنوان مواد و مصالحی برای روایت تجدیدنظر شده‌ای از نظام فلسفی خود تهیه کرده بود در سال ۱۹۲۰ تحت عنوان *آثار منتشرهٔ بعد از مرگ کانت*[1] با تعلیقات انتقادی توسط اریك آدیکز[2] انتشار یافت.

شاید خصلت بارز کانت صداقت اخلاقی و پیروی از مفهوم تکلیف و وظیفهٔ اخلاقی بود که بیان نظری آن در نوشته‌های اخلاقی او ظاهر است. چنانکه دیدیم او مردی اهل صحبت و معاشرت و علاوه برآن مهربان و خیرخواه بوده است. گرچه ثروتمند نبود و در امور مالی و معاشی منظماً صرفه‌جویی می‌کرد، پیوسته به عده‌ای مردمان فقیر مساعدت می‌کرد. صرفه‌جوییهای او مسلماً همراه با خودخواهی یا سنگدلی نبود. هر چند آدمی احساساتی نبود رفیق صمیمی و وفاداری بود؛ رفتارش از ادب و احترام به دیگران حکایت می‌کرد. از لحاظ دینی آداب ظاهری را به جای نمی‌آورد و کسی هم نمی‌تواند مدعی شود که او تمایلات عرفانی داشته است. به هر حال مسیحی خالص‌العقیده و معتقد به اصول رسمی نبوده، ولی به خدا

1. *Kants Opus Postumus* 2. Erik Adickes

حقیقةً اعتقاد داشت. هر چند معتقد بود که اخلاق مستقل است، به این معنی که اصول آن مأخوذ از علم کلام، اعم از طبیعی یا الهی، نیست، ولی اعتقاد راسخ داشت که اخلاق مستلزم اعتقاد به خدا و در نهایت امر متضمن آن است ــ به معنایی که بعداً بیان خواهیم کرد. اگر بگوییم که او هیچ گونه تصوری از تجارب دینی نداشت اغراق گفته‌ایم، و اگر کسی چنین سخنی گوید، شك نیست که مخالفان این سخن تعرض کنان به تعظیم کانت در برابر آسمان پرستارهٔ بالای سر و قانون اخلاقی درون دل اشاره خواهند کرد. با این حال کانت توجه حقیقی به اعمال پرستش و دعا و آنچه بارون فن هوگل[3] عنصر عرفانی دین می‌خواند نداشت. ولی این بدان معنی نیست که، هر چند نحوهٔ تقرب او به دین عملا و منحصراً از راه آگاهی به تعهد اخلاقی بود، حرمت خدا را نگه نمی‌داشت. ظاهراً حقیقت این است که همان طور که کانت دربارهٔ ذوقیات و تجارب ذوقی بدون اینکه خودش ذوق شخصی و شدیدی برای مثلا موسیقی داشته باشد چیز می‌نوشت، راجع به دین هم بدون اینکه فهم عمیقی از تقدس مسیحی یا مثلا عرفان شرقی داشته باشد سخن می‌گفت. صفت بارز او خلوص و صداقت اخلاقی بود نه اعتقاد دینی، مشروط بر اینکه این سخن حمل بر این نشود که او بی‌دین بوده یا در اظهار اعتقاد به خدا صادق نبوده است. او جز به مناسبتهای تشریفاتی که حضورش لازم بود به کلیسا نمی‌رفت و خصلت او را می‌توان از آنچه به یکی از رفقایش گفته درك کرد که نیکی اخلاق مقارن با متروك شدن نماز و دعاست.

می‌توان گفت که کانت در سیاست جمهوری‌خواه بود، مشروط بر اینکه حکومت سلطنتی مشروطه با قانون اساسی را هم بتوان ضمن این اصطلاح به حساب آورد. او با امریکاییها در جنگ استقلالشان همدردی داشت و بعداً لااقل با مرام انقلابیون فرانسه موافق بود. سلطهٔ نظامی و ملیت افراطی از ذهن او دور بود: مؤلف رسالهٔ *صلح دائم* از نوع متفکرانی نبود که نازیها بتوانند از او به نحو موجه استفاده کنند. عقاید سیاسی او البته رابطهٔ نزدیك با تصور او از ارزش شخصیت آزاد اخلاقی انسان داشت.

۲. تألیفات اولیهٔ او و فیزیك نیوتونی

چنانکه دیدیم علاقهٔ کانت به مطالب علمی مرهون تشویقات مارتین کنوتسن در دانشگاه کونیگسبرگ بود. همچنین پیداست که درمدتی که به معلمی سرخانه در پروس شرقی مشغول بود کتابهای علمی بسیاری مطالعه می‌کرد، چه رسالهٔ دکتریی را که در سال ۱۷۵۵ به دانشگاه تسلیم کرد راجع به *آتش*[4] بود و در همان سال کتابی هم به نام *تاریخ عمومی طبیعی و نظریهٔ آسمانها*[5] منتشر کرد. این کتاب حاصل مطالب دو رسالهٔ قبلی بود (۱۷۵۴)، یکی در خصوص

---

3. Baron von Hügel 4. *De igne*

5. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*

حرکت زمین به دور محور خود و دیگری دربارهٔ این مسئلهٔ فیزیکی که آیا زمین دارد پیر می‌شود یا نه: رأی ابتکاریی که در این رساله پیشنهاد کرده است پیشوازی است از فرضیهٔ سحابی که بعدها لاپلاس آن را مطرح کرد.

از این رو بعضی مورخان به جای تقسیم دوگانهٔ متداول حیات عقلی کانت به دورهٔ ماقبل نقدی، که در آن او تحت نفوذ فلسفهٔ ولف و لایب نیتس بود، و دورهٔ نقدی، که در آن به تفکر و بیان فلسفهٔ خود پرداخته است، تقسیم سه‌گانه را ترجیح داده‌اند. یعنی می‌گویند باید یك دورهٔ بدوی هم قائل شد که در آن کانت بیشتر مشتغل به مطالب علمی بوده است. این دوره تا سال ۱۷۵۵ یا ۱۷۵۶ ادامه داشته و دورهٔ فلسفی ماقبل نقدی بیش و کم مربوط به سالهای ۱۷۶۰ به بعد خواهد شد.

البته این تقسیم به سه دوره محسناتی دارد. زیرا توجه را به علمی بودن مطالب بیشتر نوشته‌های اولیهٔ کانت جلب می‌کند. ولی برای مقاصد عادی به نظر من همان تقسیم دوگانه کاملا کافی است. چون به هر حال کانت فیزیك نیوتون را رها نکرد تا نوعی فیزیك دیگر را به جای آن قبول کند در صورتی که سنت فلسفی ولف را کنار گذاشت و فلسفهٔ ابتکاریی از آنِ خود اختیار کرد، و این نکتهٔ مهمی در رشد فکری او محسوب می‌شود. بعلاوه تقسیم سه‌گانه ممکن است گمراه‌کننده باشد. زیرا اولا نوشته‌های اولیهٔ کانت با اینکه بیشتر علمی است، منحصراً چنین نیست. مثلا درسال ۱۷۵۵ بعد از رسالهٔ *آتش* رسالهٔ دیگری به لاتینی نوشت موسوم به *بیان جدیدی از مبادی اولیهٔ معلومات فلسفی*[6] که آن را به مناسبت کسب اجازهٔ تدریس به عنوان دانشیار در دانشگاه تألیف کرد. از طرف دیگر حتی در دورهٔ نقدی هم پاره‌ای رساله‌های علمی منتشر کرد، چنانکه مثلا در سال ۱۷۸۵ رساله‌ای دربارهٔ *آتشفشانهای کرهٔ ماه*[7] نوشت.

تعقیب این مطالب بیش از این موجب اتلاف وقت خواهد بود. نکتهٔ مهم این است که کانت به اینکه به اصطلاح فیزیکدان یا منجم حرفه‌ای نبود، علم فیزیك نیوتون را آموخته بود و صحت واعتبار تصور علمی از عالم در نظر او حقیقتی استوار می‌نمود. البته ماهیت معرفت علمی محل بحث و مناقشه بود و میزان قابلیت اطلاق مقولات و مفاهیم علمی خود مسئله‌ای به شمار می‌رفت. ولی کانت هرگز صحت کلی علم فیزیك نیوتونی رادر عرصهٔ خاص آن مورد شك قرار نداد؛ و مسائل و مشکلات بعدی او حاصل این عقیدهٔ راسخ بوده است. مثلا اینکه چگونه می‌توان عالم تجارب اخلاقی را، که مستلزم حریت و آزادی است، با عقیدهٔ علمی به اینکه عالَم نظامی تابع قوانین است که در آن هر حادثه‌ای مسیر ایجاب شده و ایجاب کننده‌ای دارد، وفق داد؟ دیگر اینکه در مقابل مذهب اصالت تجربهٔ دیوید هیوم که ظاهراً تصور علمی از عالم را از هر گونه توجیه عقلی و نظری محروم می‌سازد چه توجیه نظری برای کلیت اخبار و صحت

---

6. *Princpiorum Primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*

7. *Ueber die Vulkane in Monde*

پیشگوییهای علمی می توان پیدا کرد؟ مقصود من این نیست که این گونه مسائل از ابتدا در ذهن کانت حاضر بوده است؛ همچنین نمی خواهم در این مرحله بحث مسائلی را که بعداً منشأ فلسفهٔ نقدی او شد پیش بکشم. ولی برای فهم مشکل اصلی او ضرورت دارد که از ابتدا متوجه باشیم که او صحت و اعتبار علم فیزیك نیوتونی را قبول داشت و در این عقیده تا آخر پابرجا بود. کانت، با توجه به اینکه صحت فیزیك نیوتونی را قبول داشت و با توجه به مذهب اصالت تجربهٔ هیوم، خود را در طی زمان مجبور دید که دربارهٔ ماهیت معرفت علمی سؤالاتی مطرح سازد. دیگر اینکه کانت با توجه به اینکه هم تصور علمی از عالم را قبول داشت و هم صحت تجارب اخلاقی را، در طی زمان خود را مجبور دید که دربارهٔ وفق دادن عالم ضرورت با عالم حریت بحث کند. بالاخره با توجه به واقعیتهای پیشرفت علمی و قبول عام فیزیك متداول، خود را مجبور دید سؤال کند که آیا فقد پیشرفت مشابهی در مابعدالطبیعه و قبول عام نیافتن یك نظام مابعد طبیعی واحد، ایجاب نمی کند که در ماهیت و وظایف مابعدالطبیعه تجدیدنظر شود؟ بحث کانت دربارهٔ این مسائل مربوط به آینده می شود؛ ولی متضمن قبول علم فیزیك نیوتونی است که در نوشته‌های اولیهٔ او ظاهر می گردد.

۳. تألیفات فلسفی دورهٔ ماقبل نقدی

وقتی که دربارهٔ دورهٔ ماقبل نقدی رشد فکری کانت سخن می گوییم مقصود ما البته دوره‌ای است که سابق بر تکوین و بسط فلسفهٔ ابتکاری خاص خود او بوده است. به عبارت دیگر باید آن را اصطلاحی فنی دانست نه به معنی «غیرنقدی». در این دوره او کم و بیش به همان نظرگاه فلسفهٔ ولف متمسك بود؛ ولی هرگز آن را تعبداً و بدون انتقاد قبول نکرد. در سال ۱۷۵۵ او از بعضی تعالیم لایب نیتس و ولف، مثل استفادهٔ آنها از اصل جهت کافی، در کتاب لاتینی خود موسوم به *بیان جدیدی ازمبادی اولیهٔ معلومات فلسفی* انتقاد کرده بود. در این موقع اطلاعات او راجع به فلسفهٔ لایب نیتس که غیر از تعبیر و روایت مدرسیی بود که ولف و پیروان او از آن کرده بودند، محدود و ناقص است؛ اما در نوشته‌های او ضمن سالهای دههٔ ۱۷۶۰ نظر انتقادی او راجع به نظام لایب نیتس و ولف به تدریج شدت می‌یابد؛ گرچه فقط در آخر این دهه بود که نظرگاه نقدی او، به معنی فنی این اصطلاح، به ظهور پیوست.

در سال ۱۷۶۳ کانت کتاب موسوم به *دقت کاذب شکلهای چهارگانهٔ قیاس*[8] را منتشر کرد که در آن اظهارنظر نموده که تقسیم قیاس به چهار شکل موشکافی زایدی است. در آخر همان سال رسالهٔ دیگری منتشر کرد به نام *یگانه مبنای اثبات وجود خدا*[9] و چون این کتاب قدری

8. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*

9. *Der einzig moegliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*

جالب دقت است مختصری راجع به آن سخن می گوییم.

در آخر این رساله کانت می گوید که هر چند «حصول اطمینان از وجود خدا کاملا ضروری است آن قدرها لازم نیست که آن را به دلیل ثابت کنند»[۱۰]، زیرا خداوند مقدر نکرده که یگانه راه حصول معرفت به خدا طریق استدلالات دقیق مابعدطبیعی باشد. در واقع اگر چنین می بود، نوع انسان سرنوشتی اسفناك می‌داشت. زیرا تاکنون دلایل مقتضی که مؤدی به حصول یقینی نظیر قضایای ریاضی باشد فراهم نشده است. لیکن طبیعی است که فیلسوف محترف تحقیق کند در اینکه اثبات وجود خدا به دلیل ممکن است یا نه. در این کتاب کانت می خواهد نظر خود را در این باره اظهار نماید.

تمام دلایل اثبات وجود خدا باید یا متکی به مفهوم ممکن باشد یا متکی به تصور تجربی امر موجود. علاوه بر این هریك از این دو قسم منقسم به دو قسم فرعی دیگر می شوند. اولا، در استدلال خود، یا می توان از امکان به‌عنوان مبنا آغاز کردوبه‌وجودخدا به عنوان نتیجه رسید، یا می توان از امکان به عنوان نتیجه آغاز کرد و به وجود خدا به عنوان مبنا رسید. ثانیاً یعنی در صورتی که ازامورموجود آغازکنیم، دوراه پیش روی ما گشوده است. یا می توانیم سعی کنیم که وجود یك علت اولی و مستقل این چیزها یا امور را ثابت کنیم و سپس ثابت نماییم که چنین علتی باید دارای صفاتی باشد که بتوان از آن به عنوان خدا سخن گفت. یا می توان در عین حال سعی کرد که هم وجود خدا و هم صفات اورا ثابت کرد. به نظر کانت هر دلیلی بر اثبات وجود خدا باید به یکی از این چهار صورت باشد.[۱۱]

طریق استدلال اول، یعنی رفتن از امکان به عنوان مبنا به وجود خدا به عنوان نتیجه، مطابق است با آنچه اصطلاحاً برهان وجودی[۱۲] می خوانند، یعنی نقل از مفهوم خدا به وجود او، که به صور مختلف از جانب قدیس انسلم و دکارت پیشنهاد شده و لایب نیتس با تجدید بیان آن را قبول کرده است. کانت در رسالهٔ *یگانه مبنای ممکن* این دلیل را رد می کند، زیرا می گوید متضمن این فرض است که وجود محمول باشد و این فرض کاذبی است.

طریق استدلال سوم نیز که مطابق است با آنچه کانت بعدها آن را *دلیل معرفة العالمی*[۱۳] می نامد و، به قول او، فیلسوفان مکتب ولف آن را بسیار به کار می برند رد می شود، زیرا نمی توان ثابت کرد که علت اولی باد آن چیزی باشد که ما خدا می نامیم. نسبت به طریق استدلال چهارم که مطابق با *دلیل معرفة الغایت*[۱۴] یا «دلیل نظام احسن»[۱۵] است کانت احترام

---

۱۰. *W.*, II, p. 163 ;3,5. در حواشی این کتاب هرکجا به علامت *W.*, با ذکر شمارهٔ جلد و صفحه ارجاع شده است، منظور مجموعهٔ آثار کانت است که از سوی فرهنگستان علوم پروس منتشر شده است. رجوع کنید به کتابنامه.

11. 3, I; *W.*. II, pp. 154-5.
12. ontolagical argument
13. cosmological argument
14. teleological proof
15. proof from design

قائل بوده و در آتیه هم قائل است مشروط بر اینکه تأکید بر معرفة الغایت درون ماندگار[16] جسم آلی طبیعی[17] باشد. مع هذا این استدلال مثبت وجود خدا نیست و نمی تواند باشد. زیرا در نهایت امر مُثبت یك ذهن یا عقل الهی است که نظام و نظم و غایات در عالم ایجاد می کند، نه اینکه خود خالق عالم باشد. به عبارت دیگر موجب ثنویتی می شود که از یك طرف عقلی فوق دنیوی است و از سوی دیگر ماده ای است که باید به آن صورت داده شود. از لحاظ این دلیل، شك باقی می ماند که این ماده مستقل از خداست یا تابع اوست.

پس می ماند طریق استدلال دوم، یعنی رفتن از امکان به عنوان نتیجه به وجود خدا به عنوان مبنا. و همین طریق استدلال است که کانت به عنوان تنها پایهٔ اثبات وجود خدا پیشنهاد می کند. او می گوید که هیچ تناقض ذاتی در انکار هرگونه وجود نیست. آنچه جایز نیست این است که امکان را اثبات کنیم و در عین حال مبنای موجود امکان را نفی کنیم. و باید امکان را تصدیق کنیم، زیرا نفی آن بدون تفکر ممکن نیست، و تفکر به معنی اثبات ضمنی قلمرو امکان است. سپس کانت استدلال می کند که این هستی باید واحد و بسیط ولایتغیر و سرمدی و روحی و هر چیز دیگری باشد که در ضمن کلمهٔ خدا، به نحوی که در مابعدالطبیعه استعمال می شود، مندرج است.

از لحاظ فلسفهٔ قرون وسطی این نحو استدلال بیشتر شخص را به یاد دانزسکوتس[18] می اندازد که می خواست از امکان به وجود و صفات خدا استدلال کند، تا توماس آکویناس. البته توماس آکویناس، در طریقه سوم خود، دلیل خویش را بر مفهوم موجودات «ممکن» مبتنی می سازد؛ اما مفهوم امکان در نزد او مأخوذ از این امر واقع تجربی است که بعضی چیزها به وجود می آیند و معدوم می شوند و لذا ممکن هستند (آنچه مدرسیون معمولاً «مشروط»[19]، یعنی ممکن در مقابل ضروری، می نامند). اما دلیل کانت این است که وجود خدا در نفس هر تفکری مضمون است نه اینکه وجود ممکنات وجود خدا را عیان می سازد. شاید بتوان گفت که مقصود کانت این است که دلیل لایب نیتس راجع به حقایق ابدی به یك برهان خاص مبدل شود. به هر صورت آنچه جلب توجه می کند این است که طرز تفکر او هر چند با برهان وجودی فرق دارد، اما از قبیل استدلالات پیشینی[20] است و غیر از مثلاً دلیل نظام احسن است، یعنی نظر او دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ مورد اعتقاد لایب نیتس این است که آن علمی غیرتجربی است. اما این بدان معنی نیست که او هیچ گونه اختلاف ذاتی بین ریاضیات و مابعدالطبیعه نمی دید. این تفاوت را او مخصوصاً در کتابی که ذیلاً به آن اشاره خواهد شد تأکید کرده است.

کانت در کتاب موسوم به *یگانه مبنای ممکن*[21] مابعدالطبیعه را به عنوان «ورطهٔ بی پایان» و «دریایی ظلمانی بدون ساحل و فانوس» وصف می کند. کتاب موسوم به *تحقیق دربارهٔ تمایز*

16. immanent 17. organism 18. Duns Scotus 19. contingent 20. *a priori*
21. Preface; *W.*, II, p. 66.

اصول علم کلام طبیعی و علم اخلاق[22] (۱۷۶۴) ماهیت مابعدالطبیعه را با صراحت بیشتری بیان می کند. در سال قبل از انتشار این کتاب، فرهنگستان برلین جایزه‌ای برای مقاله‌ای معین کرده بود راجع به اینکه آیا حقایق مابعدالطبیعی به طور اعم و مبادی اولیهٔ کلام طبیعی و اخلاق به نحو اخص و اندازهٔ ریاضیات قابل تیقن برهانی هستند یا نه، و اگر نیستند ماهیت و درجهٔ تیقنی که دارند از چه قبیل است، و آیا این درجه برای اقتناع کامل کافی است یا نه. مقالهٔ کانت جایزه را نبرد و جایزه نصیب مندلسون گردید ولی طبعاً حائز اهمیت شایان است.

کانت بر این معنی اصرار می ورزد که بین ریاضیات و مابعدالطبیعه اختلافات اساسی وجود دارد[23]. مثلا ریاضیات علمی است سازنده[24] به این معنی که تعریفات خود را به روش «ترکیبی» و بر سبیل تحکم می سازد. تعریف یك شکل هندسی نتیجهٔ تحلیل تصور یا مفهومی که قبلا داشته‌ایم نیست: مفهوم از طریق تعریف حاصل می شود. اما در فلسفه (که کانت آن را *حکمت جهانی*[25] می نامد)، تعریفات، اگر تحصیل شوند، به وسیلهٔ تحلیل تحصیل می شوند. یعنی در ابتدا تصوری از چیزی داریم، هر چند مغشوش و ناقص باشد؛ سپس سعی می کنیم آن را به وسیلهٔ مقایسهٔ مصادیق اطلاق آن و انجام دادن عمل انتزاع روشن سازیم. از این جهت است که فلسفه به طریق تحلیلی عمل می کند نه ترکیبی (یا تألیفی). برای مثال کانت زمان را شاهد می آورد. ما قبل از اقدام به تحقیق فلسفی دربارهٔ زمان تصوری عملی راجع به آن داریم. و این تحقیق به صورت مقایسه و تحلیل مصادیق مختلف تجربه زمان به منظور حصول یك مفهوم انتزاعی کافی از آن در می آید. «اما اگر من می خواستم سعی کنم که تعریف زمان را به روش ترکیبی حاصل کنم می بایستی بخت با من خیلی مساعد باشد تا ممکن گردد که این تعریف عیناً مثل آن باشد که مفهوم قبلی را کاملا بیان کرده است[26]». یعنی اگر تعریف زمان را بر سبیل تحکم وضع می کردم، چنانکه اهل هندسه تعریفات خود را وضع می کنند، هر گاه این تعریف به مفهوم انضمامی زمان که من و دیگران همه از آن آگاهیم بیان صریح انتزاعی بدهد بنا به تصادف محض خواهد بود.

می توان گفت که در واقع فلاسفه هم تعریفات را به طریق «ترکیبی» وضع می کنند. مثلا لایب نیتس پیش خود جوهر بسیطی را تعقل کرد که فقط دارای آثار و ظواهر مغشوش و تاریك است و نام آن را «مونادنائم» گذاشت. این کاملا راست است. اما نکته اینجاست که هر گاه فیلسوفان

---

22. *Untersuschung ueber die Deutlichkeit der Grundsaetze der natuerlichen Theologie und der Moral*

۲۳. کانت قبلا در رساله‌ای دربارهٔ مفهوم کمیت منفی (۱۷۶۳) صراحتاً این نظر را که روش ریاضی باید در فلسفه استعمال شود رد کرده بود، هر چند تأکید کرده بود که حقایق ریاضی می تواند از لحاظ فلسفی مناسب و مثمر ثمر باشد.

24. constructive 25. weltweisheit 26. *Enquiry*, I, I; *W.*, II. p. 277; *W.*, II, p. 167-8

تعریفاتی را بر سبیل تحکم وضع می کنند این تعریفات، به درستی، تعریفات فلسفی نیست. «تعیین معانی الفاظ به این طریق، تعریفات فلسفی نیست. ولی اگر بنا باشد که آنها را ایضاح بنامیم باید آنها را فقط ایضاحات لغوی بنامیم[۲۷].» من اگر بخواهم می توانم توضیح دهم که اصطلاح «مونادنائم» را به چه معنی استعمال می کنم، اما عمل من در این کار عمل شخص لغوی است نه شخص فلسفی. لایب نیتس «این موناد را توضیح نداده بلکه تخیل کرده است، زیرا مفهوم آن چیزی نبوده که نزد او حاضر باشد، بلکه چیزی بوده که خود او خلق کرده است[۲۸].» به همین منوال، ریاضی‌دان هم غالباً با مفاهیمی سروکار دارد که قابل تحلیل فلسفی اند و تحکمات موضوعهٔ صرف نیستند. مفهوم فضا شاهد صحت این سخن است. اما این مفاهیم را ریاضیدان از خارج می پذیرد و اگر بخواهیم به زبان فنی سخن بگوییم آنها به آن معنی که مثلا کثیرالاضلاع مفهوم ریاضی است مفاهیم ریاضی نیستند.

پس می توان گفت که در ریاضیات از متعلق فکر خود، تا تعریف آن به دست نیاید، مفهومی نداریم، ولی در مابعدالطبیعه[۲۹] مفهومی در دست داریم که مغشوش است و باید آن را روشن و صریح و مشخص ساخت.[۳۰] چنانکه اوگوستینوس می گوید، من خوب می‌دانم که زمان چیست مادام که کسی تعریف آن را از من نخواهد. در مابعدالطبیعه هم دربارهٔ متعلق فکر خود حقایقی می‌دانیم و از این حقایق نتایج صحیحی اخذ می کنیم، بدون اینکه بتوانیم این متعلق فکر را تعریف کنیم. کانت میل و خواهش را مثال می‌آورد که دربارهٔ ماهیت آن بسیاری چیزهای صحیح می‌دانیم، بدون اینکه بتوانیم آن را تعریف کنیم. به طور خلاصه در ریاضیات با تعریفات آغاز می کنیم، اما در مابعدالطبیعه وضع معکوس است. کانت چنین نتیجه می گیرد که اگر بخواهیم در مابعدالطبیعه ایقان حاصل کنیم قاعدهٔ اصلی که باید رعایت کرد این است که معلوم کنیم دربارهٔ موضوع مورد بحث چه چیزی را بلاواسطه و به یقین می‌دانیم و تصدیقاتی را که از این معلومات حاصل می شود معین سازیم.

بنابراین مابعدالطبیعه با ریاضیات فرق دارد. در عین حال باید تصدیق داشت که نظریات فلسفی بیشتر مثل شهابهای آسمانی هستند که تشعشع آنها دلیل بر پایندگی آنها نیست. «مابعدالطبیعه بدون تردید مشکلترین همهٔ تحقیقات بشری است؛ چیزی که هست هنوز علم راجع به آن نوشته نشده است».[۳۱] آنچه لازم است تغییر روش است. «روش صحیح مابعدالطبیعه اساساً از همان قسمی است که نیوتون در علوم طبیعی وارد کرد و در آنجا چنان

---

27. *Enquiry*, I, I; *W.*, II, p. 277.

۲۸. همان.

۲۹. کانت مابعدالطبیعه را چنین توصیف می کند: «چیزی نیست جز فلسفهٔ راجع به اصول نهایی معرفت ما.» (*Enquiry*, 2; *W.*, II, p. 283)

30. *Enquiry*, 2; *W.*, II, p. 283.

31. *Enquiry*. I, 4; *W.*, II, p. 283.

مثمر بود.»[۳۲] فیلسوف مابعدالطبیعی باید با امور مربوط به «تجربهٔ درونی» آغاز کند و آنها را دقیقاً وصف کند و تصدیقات بلاواسطهٔ ناشی از آنها را که ما به آنها یقین داریم معین کند. سپس می‌تواند تحقیق کند که آیا ممکن است این امور مختلف را تحت مفهوم یا تعریف واحدی، نظیر مثلا قانون کلی جاذبه، درآورد یا نه. کانت، چنانکه دیدیم، در فلسفه متون ولف را درس می‌داد و در مابعدالطبیعه از کتابهای باومگارتن استفاده می‌کرد. و امّا روش باومگارتن این بود که با تعریفات خیلی کلی آغاز کند و سپس به جزئیات بپردازد. و درست همین روش است که کانت آن را رد می‌کند. اصحاب مابعدالطبیعه بدواً با نسبت مبنا با نتیجه، به معنی منطقی و صوری محض، سروکار ندارند. سروکار آنها با «مبانی واقعی» است و باید با معطیات معرفت آغاز کنند.

کانت دربارهٔ مسائل خاصی که در فرهنگستان برلین راجع به علم کلام طبیعی و اخلاق پیشنهاد کرده بود، در رسالهٔ *تحقیق* می‌گوید که اصول و مبادی علم کلام طبیعی یقینی هستند و یا می‌توانند چنین باشند. در این مورد به اختصار به برهانی اشاره می‌کند که برای اثبات وجود خدا، به عنوان مبنای واقعی امکان، آورده است. اما در اخلاقیات وضع قدری فرق دارد، زیرا اولا باید تأثیر عمل احساس را در زندگی اخلاقی تصدیق کرد. کانت به «هاچسن[۳۳] و سایرین» اشاره می‌کند و می‌گوید «نخست در زمان ما بوده که مردم متوجه شده‌اند که قوهٔ نمودار ساختن حقیقت معرفت است و قوهٔ ادراک خیر احساس است، و این دو را نباید با یکدیگر خلط کرد.»[۳۴] (تأثیر اخلاقیون انگلیسی و نویسندگان راجع به ذوقیات در رسالهٔ دیگر کانت هم به نام *ملاحظاتی دربارهٔ احساس زیبایی و امور اعلا*[۳۵] (۱۷۶۴) آشکار است.) ولی علاوه بر سهمی که احساس در زندگی اخلاقی داراست، اصول اولیهٔ اخلاق هنوز به قدر کافی روشن نشده است. دراینجا پیش‌بینی نظریات اخلاقی بعدی کانت را می‌توان در تمایزی که بین «ضرورت مشکوک[۳۶]» (برای حصول غایت x باید به وسیلهٔ y متوسل شد) و «ضرورت قانونی[۳۷]» (مجبورید این کار را بکنید، نه به عنوان وسیله‌ای برای حصول چیزی دیگر، بلکه به عنوان اینکه خود آن غایت است) قائل است، ملاحظه کرد. در همان حال می‌گوید که بعد از اندیشهٔ بسیار به این نتیجه رسیده است که اولین اصل صوری تکلیف اخلاقی این است: «کاملترین عملی را که برای تو ممکن است انجام بده.»[۳۸] اما از این اصل نمی‌توان تعهدات جزئی را

---

32. *Enquiry*, 2; *W.*, II, p. 286.

۳۳. Francis Hutcheson (۱۶۹۴-۱۷۴۶)، فیلسوف اخلاقی انگلیسی. ــ م.

34. *Enquiry*, 4, 2; *W.*, II, pp. 299-300.

35. *Beobachtungen ueber das Gefuel des Schoenen und Erhabenen*

36. problematical necessity

37. legal necessity

38. *Enquiry*, 4, 2; *W.*, II p. 299.

استنتاج کرد، مگر اینکه مبادی اولیهٔ «مادی» آن نیز داده شود. تمام این موضوعات باید به دقت بررسی و مورد تفکر واقع گردد، قبل از اینکه بتوانیم عالیترین مرتبهٔ یقین فلسفی را به مبادی اولیه اخلاقیات بدهم.

شاید سخن کانت در رسالهٔ تحقیق راجع به ایضاح تصورات دربارهٔ زمان به خوانندهٔ انگلیسی این دوره چنین وانمود سازد که او می‌خواهد فلسفه را به «تحلیل لغوی» یعنی تحلیل نحوهٔ استعمال الفاظ تبدیل کند. اما قصد او این نیست که معنی و اهمیت وجودی مابعدالطبیعه را مورد انکار قرار دهد. این مطلب از آنچه راجع به علم کلام طبیعی می گوید آشکار می‌شود. نکته‌ای که می خواهد دراین رساله بر آن تأکید کند این است که مابعدالطبیعه‌ای که واقعاً روش ریاضی را به کار می‌برد منحصر به ارائهٔ نسبتهای استلزام صوری خواهد بود. اگر فیلسوف مابعدالطبیعی بخواهد معلومات ما را از واقعیت افزایش دهد باید از تقلید ریاضیدانان دست بردارد و به روشی مانند آنچه نیوتون با توفیق تمام در علوم طبیعی به کار برد، روی آورد. درواقع باید با روشن ساختن مفاهیم مغشوش تجربه آغاز کند و به بیان کافی و انتزاعی آنها بپردازد و بعداً خواهد توانست به وسیلهٔ استنتاج به بنا کردن مابعدالطبیعه اقدام کند. اما این بدان معنی نیست که کانت اعتقاد زیادی به این دارد که مابعدالطبیعه می تواند معرفت نظری ما را به وراء عرصهٔ علوم امتداد دهد. و هنگامی که رشد فکری او را در مراحل بعد ملاحظه می کنیم، پاره‌ای نکات در رسالهٔ تحقیق طبعاً این مطلب را به ذهن القا می کنند که درهمان موقع نوشتن این رساله نظرگاه بعدی خود را پیش بینی می کرده است. مثلا گفته است که مابعدالطبیعه مشتغل به مبادی اولیه علم ماست. با این حال درست نیست که در این مرحله نظری را به کانت نسبت دهیم که بعدها در مرحلهٔ نقدی خود اتخاذ کرده است. آنچه می‌توان گفت این است که توصیهٔ او به اصحاب مابعدالطبیعه، که روش نیوتونی را جانشین روش ریاضی کنند، نباید ما را از شکاکیت روزافزون او دربارهٔ دعاوی مابعدالطبیعهٔ نظری غافل سازد. در حقیقت این توصیه از جهتی بیان همین شکاکیت، یا لااقل تردید، است. زیرا بستگی به این اعتقاد دارد که هر چند علوم طبیعی این دعوی خود را به اثبات رسانده‌اند که می توانند معرفت ما را دربارهٔ جهان افزایش دهند مابعدالطبیعه هنوز به انجام دادن این کار توفیق نیافته است. و پیشنهاد او مبنی بر اینکه چگونه می‌تواند چنین کاری انجام دهد به معنی این نیست که کانت خود را ملتزم به قبول دعاوی مابعدالطبیعهٔ نظری می‌سازد. او به زودی روشن می کند که چنین چیزی از واقعیت به دور است.

در سال ۱۷۶۶ کانت کتاب نیمه‌جدی نیمه‌طنز و مطایبه‌ای را بدون اسم (هر چند هویت نویسندهٔ آن پنهان نبود) منتشر کرد به نام *رؤیاهای یك بینندهٔ ارواح که به وسیلهٔ خوابهای مابعدالطبیعه توضیح شده است*[۳۹]. از مدتی پیش او راجع به تجارب روحی امانوئل

39. *Traeume eins Geistsehers, erlaeutert durch Traueme der Metaphysik*

سوئیدنبرگ[40] کنجکاو شده و کتاب او موسوم به *اسرار سماوی*[41] را مطالعه کرده بود و نتیجهٔ تفکرات خود را به صورت *رؤیاهای یك بینندهٔ ارواح* به رشتهٔ تحریر درآورد. کانت دربارهٔ تجارب روحی و رؤیاهای صادقه، تأثیر عالم ارواح را نه تصدیق می کند و نه تکذیب، از یك طرف به قول خود او «جزئی از حکمت باطنی» را به دست می دهد[42] که در آن با فرض (ثابت نشدهٔ) اینکه عالم ارواحی وجود دارد اظهار عقیده می کند که تأثیر ارواح در نفوس انسان چگونه ممکن است در رؤیتهای خیالی انعکاس یابد. از طرف دیگر به دنبال آن «جزئی از فلسفهٔ عامیانه» می دهد[43] که در آن تجاربی مانند تجارب سوئیدنبرگ را موضوع علم پزشکی و درمان روانی می داند. خواننده آزاد است که هر یك از این دو توضیح را که بخواهد اختیار کند. ولی نکتهٔ اصلی شرح کانت دربارهٔ تجارب رویائی نیست، بلکه جواب به این سؤال است که آیا نظریات مابعدالطبیعهٔ نظری، تا آنجا که دعوی آن دارند که متعالی از تجربه‌اند، در وضعی قویتر از وضع رؤیاهای سوئیدنبرگ قرار دارند یا نه. و به صراحت می گوید که به عقیدهٔ او وضع آنها ضعیفتر است. زیرا هر چند قابل اثبات نیست، اما ممکن است رؤیاهای سوئیدنبرگ حاصل تماس با عالم ارواح باشد. ولی فرض این است که نظریات مابعدطبیعی به دلیل عقلی ثابت می گردد؛ ولی نظریات مابعدطبیعی دربارهٔ موجودات روحانی قابل اثبات به برهان نیست. ما حتی تصور مثبتی از ارواح هم نداریم. بلی ممکن است سعی کرد آنها را به طریق سلبی وصف کرد. اما امکان این عمل، به عقیدهٔ کانت، نه مبتنی بر تجربه است نه مبتنی بر استنتاج عقلی، بلکه مبتنی بر جهل ما و محدودیت علم ماست. نتیجه این است که مسئلهٔ ارواح را باید از مابعدالطبیعه خارج کرد، زیرا اگر بخواهیم مابعدالطبیعه علمی بشود باید عبارت باشد از تعیین «حدود معرفت که به وسیلهٔ ماهیت عقل انسان مقرر گردیده است».[44]

کانت در اتخاذ این موقف دربارهٔ مابعدالطبیعه تحت تأثیر انتقادات هیوم بود. این از آنچه او در کتاب *رؤیاهای یك بینندهٔ ارواح* دربارهٔ نسبت علّی می گوید روشن می شود. این نسبت را نباید با نسبت استلزام منطقی اشتباه کرد. اثبات علّت و نفی معلول متضمن هیچ گونه تناقض منطقی نیست. به علل و معلولات فقط از راه تجربه می توان پی برد. پس، از مفهوم علیت برای فراتر رفتن از تجربه (یعنی تجربهٔ حسی) و وصول به یك معرفت فوق حسی نمی توان استفاده کرد. کانت منکر این نیست که یك حقیقت فوق حسی وجود دارد، آنچه او انکار می کند این است که مابعدالطبیعه بتواند، چنانکه فلاسفهٔ مابعدطبیعی در سابق تصور می کردند، در را به روی این حقیقت باز کند.

کانت می گوید قول به اینکه مابعدالطبیعهٔ سنتی برای اخلاق لازم است، به این معنی که اصول اخلاقی تابع حقایق مابعدطبیعی، از قبیل جاودانی بودن نفس، و پاداش و کیفر الهی در

---

40. Immanuel Swedenborg 41. *Arcana Coelestia* 42. *Dreams*, I, 2; *W.*, II, p. 329.
43. *Dreams*, I, 3; *W.*, II, p. 324. 44. *Dreams*, 2, 3; *W.*, II, p. 369.

جهان دیگر، است، فایده ندارد. اصول اخلاقی نتایجی نیست که از مابعدالطبیعهٔ نظری بر آمده باشد. در عین حال ایمان اخلاقی[45] ممکن است اشاره به ماوراء عالم تجربه داشته باشد. «به نظر می‌رسد که این بیشتر مطابق با طبیعت انسان و پاکی اخلاقیات باشد که امید به جهان آینده را بر تجربهٔ نفس پرهیزکار مبتنی کنیم تااینکه برعکس موقف اخلاقی را متکی بر امید به عالم دیگر سازیم.»[46]

پس در کتاب *رؤیاهای یك بینندهٔ ارواح* با طلیعهٔ عقاید بعدی کانت مواجه می‌شویم. مابعدالطبیعهٔ نظری نوع سنتی، منشأ معرفت علمی مستدل نیست و نمی‌تواند باشد. علم اخلاق مستقل است و تابع مابعدالطبیعه یا علم کلام و الهیات نیست. یعنی اصول اخلاقی نتایجی نیست که از مقدمات مابعدطبیعی یا کلامی اخذ شده باشد. در عین حال اخلاق ممکن است به ماوراءِ خود اشاره داشته باشد. به این معنی که تجربهٔ اخلاقی یك ایمان اخلاقی (معقول) به بعضی حقایق ایجاد می‌کند که به وسیلهٔ اصحاب مابعدالطبیعه قابل اثبات نیست. ولی کانت، غیر از این اظهار عقیده که مابعدالطبیعه باید به صورت علم به حدود معرفت انسان درآید، هنوز به مفهوم فلسفهٔ مخصوص به خود نرسیده است. هنوز جنبهٔ منفی و سلبی تفکر او یعنی نقد تشکیکی مابعدالطبیعهٔ نظری، بارز است.

عدم وصول کانت در این مرحله به نظرگاه نقدی خوداز رسالهٔ او دربارهٔ مکان که در سال ۱۷۶۸ منتشر شد پیداست. دراین رساله پاره‌ای عقاید لئونارد اویلر[47] را که مورد تحسین او بوده بیان کرده و بسط داده و می‌گوید «مکان یا فضای مطلق واقعیتی از خود مستقل از وجود ماده دارد...»[48]، درعین حال پیداست که او از اشکالات مربوط به این نظریه که مکان یك واقعیت عینی مستقل است آگاهی دارد. لذا می‌گوید که مکان مطلق، متعلق ادراك خارجی نیست، بلکه یك مفهوم اساسی است که ادراك خارجی را ممکن می‌سازد.[49] این نظر را بعداً در رسالهٔ آغاز دورهٔ استادی خود شرح و بسط می‌دهد.

۴. رسالهٔ استادی سال ۱۷۷۰ و زمینهٔ آن

سخن کانت در مقدمهٔ کتاب *مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده* به اینکه دیوید هیوم او را از خواب جزمی اش بیدار کرد چنان به تکرار نقل شده یا به آن اشاره شده است که از تأثیر لایب نیتس غفلت می‌شود و یا آن را چنانکه باید اهمیت نمی‌دهند. در سال ۱۷۶۵ کتاب لایب نیتس موسوم به *مقالات جدید دربارهٔ فهم انسانی* به چاپ رسید و در سال ۱۷۶۸ دیوتن[50] مجموعهٔ تألیفات و

---

45. der moralische glaube   46. *Dreams*, 2, 3; *W.*, II, p. 373.

۴۷. Leonard Euler (۱۷۰۷ـ۱۷۸۳)، ریاضیدان سویسی. ــ م.

48. *W.*, II, p. 378   49. *W.*, II, p. 383.   50. Duten

آثار لایب نیتس را که شامل مکاتبات بین لایب نیتس و کلارك بود منتشر کرد. قبل از این نشریات، کانت اندیشه‌های سلف بزرگ خود را فقط به واسطهٔ فلسفهٔ ولف دیده بود و آشکار است که این نور جدیدی که بر روی افکار لایب نیتس پرتو افکند در ذهن کانت تأثیر عمیقی بخشید. اولین نتایج تفکرات او در رسالهٔ آغاز استادیش به نام *دربارهٔ صورت و مبادی عالم محسوس و معقول*[51] (۱۷۷۰) ظاهر گردید.

سخن را از موضوع خاصی آغاز می کنیم. در مورد مکاتبات بین لایب نیتس و کلارك، کانت متقاعد شده بود که در مقابل نیوتون و کلارك حق به جانب لایب نیتس است که مکان و زمان، حقایق مطلق یا کیفیاتِ اشیاء فی نفسه[52] نیستند. اگر بخواهیم وضع کلارك را اتخاذ کنیم، دچار تناقضات و تعارضاتی می شویم که از آنها مفری نیست. لذا کانت نظر لایب نیتس را قبول کرد که مکان وزمان از امور پدیداری هستند و کیفیات اشیاء فی نفسه نیستند. در عین حال کانت حاضر نبود نظر دیگر لایب نیتس را بپذیرد دایر بر اینکه اینها مفاهیم و تصورات مغشوش اند. زیرا در این صورت مثلا هندسه نمی تواند آن علم دقیق و قطعیی که فی الواقع هست باشد. از این جهت کانت مکان و زمان را «شهود محض» می خواند.

برای اینکه این نظر را درست بفهمیم باید به عقب برگردیم. کانت، در رسالهٔ آغاز استادیش، معرفت انسانی را منقسم به معرفت حسی ومعرفت عقلانی می کند. ولی نباید تصور کرد که این تمایز، تمایز بین معرفت مغشوش و معرفت متمایز است. زیرا معرفت حسی ممکن است کاملا متمایز باشد، چنانکه در مورد هندسه می بینیم که نمونه و مثل اعلای این قسم معرفت است. و برعکس، معرفت عقلانی ممکن است مغشوش باشد، چنانکه غالباً در مورد مابعدالطبیعه دیده می شود. این تمایز بیشتر مربوط به متعلقات آنهاست، زیرا متعلقات معرفت حسی اشیاءِ محسوس هستند که می توانند در احساس عامل معرفت[53]، تأثیر کنند. عامل معرفت عبارت است از پذیرایی یا ظرفیت آن برای قبول تأثیر ناشی از حضور متعلق[54] احساس و ایجاد تصور[55] آن.

اکنون معرفت عقلانی را به یك سو می نهیم و معرفت حسی را ملاحظه می کنیم. در اینجا باید بین ماده و صورت آن تمیز دهیم. مادهٔ آن همان است که فی الواقع داده می شود، یعنی حسیات یا چیزهایی که به واسطهٔ حضور متعلقات حس ایجاد می گردد. صورت چیزی است که ماده را موزون و منتظم می سازد و به وسیلهٔ خود عامل معرفت بر ماده افزوده می شود و شرط حصول معرفت حسی است. این شرایطْ دو تاست، مکان و زمان. کانت در رسالهٔ آغاز استادی خود از این دو به عنوان «مفاهیم» سخن می گوید ولی مواظب سخن خویش است. می گوید که آنها مفاهیم کلی نیستند که اشیاءِ محسوس در تحت آنها قرار گیرند بلکه مفاهیم جزئی هستند

---

51. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*

52. things-in-themselves 53. subject 54. object 55. representation

که در آنها محسوسات متعلق معرفت قرار می گیرند. این «مفاهیم جزئی» را به عنوان «شهود محض» وصف می کند. شهود الهی مثل اعلا و مبدأ فعال اشیاست، ولی شهودات انسانی که منفعل اند چنین نیستند. عمل آنها فقط این است که حسیاتِ دریافت شده را تنظیم و ترفیق کنند و به این طریق معرفت حسی را میسر سازند. «*زمان چیزی عینی و واقعی نیست*، نه عرض است و نه جوهر و نه نسبت؛ بلکه شرط ذهنیی است که، به حکم ماهیت ذهن انسان، برای تنظیم و ترفیق کلیهٔ محسوسات به وسیلهٔ قانون معینی لازم است؛ زمان شهود محض است. زیرا ما جواهر و اعراض را، چه بر حسب همزمانی وچه برحسب توالی، فقط از راه مفهوم زمان متساویاً تنظیم و ترفیق می کنیم.»[۵۶] باز می گوید «مکان *چیزی عینی و واقعی نیست*، نه جوهر است و نه عرض ونه نسبت، بلکه ذهنی و مثالی است که از ماهیت ذهن به وسیلهٔ یك قانون ثابت به عنوان «طرح و شاکله»[۵۷] تنظیم و ترفیق محسوسات خارجی ناشی می گردد»[۵۸] پس شهود محض زمانْ شرط لازم هرگونه معرفت حسی است. مثلا من از تمایلات و خواهشهای درونی خود بدون اینکه واقع در زمان باشد آگاهی ندارم. شهود محضِ مکانْ شرط لازم هرگونه معرفت محسوسات خارجی است.

بنابراین اگر زمان و مکان را واقعیات مطلق و مستقل یا کیفیات واقعی و عینی اشیا بدانیم، مشکلات و تناقضاتی پیش می آید. ولی کانت برای اجتناب از این مشکلات و تناقضات پیشنهاد می کند که آنها را شهودات محض ذهنی (یعنی فی نفسهم تهی از محتوای تجربی) بدانیم که همراه با حسّیات، یعنی مادهٔ معرفت حسی، چیزی را تشکیل می دهد که او آنها را در رسالهٔ خود «نمود»[۵۹] می نامد. ولی این را نباید چنین تعبیر کرد که فرد انسانی این شهودات محض را از روی آگاهی و به عمد و قصد بر حسیات اطلاق می کند. اتحاد صورت و ماده مقدم بر هرگونه تفکر است. یعنی از آنجا که عامل انسانی معرفت یا مدرِك انسانی چنان است که هست، ضرورتاً اعیان حسی را در مکان و زمان ادراك می کند. عمل تمیز دادن بین صورت و ماده کار تفکر فلسفی است. ولی تا آنجا که نخستین آگاهی ما ملحوظ است این اتحاد امری داده و طبیعی است، هر چند در تفکرات بعدی می توانیم آنچه را که مربوط به حضور محسوسات است و آنچه را که عامل معرفت بر آن افزوده است از یکدیگر تمیز دهیم.

نظرگاه کانت را می توان به این طریق تعبیر کرد: فرض کنیم که به قول هیوم آنچه در معرفت حسی داده می شود ارتسامات یا حسیات است. اما پیداست که عالم تجربه فقط عبارت از ارتسامات یا حسیات یا داده های حس نیست. پس این مسئله مطرح می شود که چگونه آنچه نهایةً داده می شود ترکیب و تألیف می گردد تا عالم تجربه را تشکیل دهد. یا به اصطلاح کانت در

---

56. *On the Form and Principles*, 3, 14, 5; *W.*, II, p. 400.
57. schema
58. *On the Form and Principles*, 3, 15, D; *W.*, II, p. 403.
59. apparentiae

رسالهٔ آغاز استادیش صور و مبادی عالم محسوس چیست؟ قبل از همه (یعنی از نظر تقدم منطقی) عناصر داده شده در شهودات محض یا «مفاهیم» مکان و زمان ادراك می شود، یعنی تنظیم و ترفیق مکانی و زمانی حاصل می گردد. در این صورت «نمودها» به ظهور می رسد. سپس ذهن به وسیلهٔ آن چیزی که کانت استفادهٔ منطقی از عقل می نامد داده‌های شهود حسی را سازمان می‌دهد، در حالی که خاصیت اساسی حسی بودن آنها را دست نخورده می گذارد. سپس عالم پدیداری «تجربه» حاصل می شود. «از نمود تا تجربه راه دیگری جز به وسیلهٔ تفکر برحسب استفادهٔ منطقی از عقل نیست.»[60] عقل در عمل منطقی خود فقط داده‌های شهود حسّی را سازمان می‌دهد و آنگاه مفاهیم تجربی حاصل می گردد. لذا علوم تجربی به واسطهٔ استفادهٔ منطقی از عقل ممکن می شوند. آنها متعلق به عرصهٔ معرفت حسی هستند نه به این معنی که عقل و فهم در این علوم به کار نمی‌رود (که بطلان آن آشکار است)، بلکه به این معنی که عقل از منابع خود مفاهیم جدید فراهم نمی آورد و فقط مواد مأخوذ از منبع حسی را به طور منطقی سازمان می‌دهد. استفادهٔ منطقی از عقل منحصر به سازمان دادن مواد مأخوذ از یك منبع حسی نیست؛ بلکه، وقتی به این طریق استفاده می شود، استفاده ازآن معرفت حسی را تبدیل به معرفت عقلی، به معنایی که کانت این اصطلاحات را در رساله به کار می برد، نمی کند.

پس مقصود کانت از معرفت عقلانی وعالم معقول چیست؟ معرفت عقلانی معرفت به متعلقاتی است که حواس را متأثر نمی کنند، یعنی معرفت به *محسوسات*[61] نیست، بلکه معرفت به معقولات[62] است. وکل معقولات عالم معقول را تشکیل می‌دهد. معرفت حسی معرفت به اعیان است آن گونه که ظاهر می‌شوند یعنی در تحت آنچه کانت «قانون احساس»، یعنی شرایط پیشینی مکان و زمان، می نامد، درمی آیند. در صورتی که معرفت عقلی معرفت به امور است آن گونه که هستند[63]. علوم تجربی تحت عنوان علم محسوس می آیند، مابعدالطبیعه نمونهٔ اصلی معرفت عقلی است.

پیداست که معنی این سخن این است که در مابعدالطبیعه ذهن اموری را ادراك می کند که متعالی از حس هستند و از همه بالاتر خداست. ولی آیا ما از حقایق روحانی شهودی داریم؟ کانت این را با صراحت انکار می کند: «شهود امور معقول کار انسان نیست؛ انسان فقط یك معرفت رمزی و تمثیلی از آنها دارد.»[64] یعنی ما امور ماوراء حسی را به وسیلهٔ مفاهیم کلی ادراك می نماییم نه به وسیلهٔ شهود مستقیم. پس چه چیزی این را موجه می سازد که تصورات مفهومی ما از حقایق ماوراء حسی صحیح است؟

اشکال را به این نحو می توان بیان کرد: کانت چنانکه دیدیم دربارهٔ استفادهٔ منطقی از فاهمه

---

60. *On the Form and Principles,* 2, 5; *W.*, II, p. 394. 61. sensibilia 62. intelligibilia

63. *On the Form and Principles,* 2, 4; *W.*, II, p. 392.

64. *On the Form and Principles,* 2, 10; *W.*, II, p. 396.

یا عقل سخن گفته است، یعنی استفادهٔ منطقی از این عمل عقل که عبارت است از مقایسه و سازمان دادن مواد حاصل از منبع حسی یا ماوراء حسی. در مورد مواد حاصل از منبع حسی باید گفت که فاهمه چیزی دارد که بر روی آن عمل کند؛ به عبارت دیگر فاهمه داده‌هایی دارد که حاصل از شهود حسی، یعنی حاصل از تألیف و به اصطلاح ازدواج بین حسیات وشهود محض مکان و زمان است. اما اگر، شهودی از حقایق ماوراء حسی نداشته باشیم، فاهمه چیزی نخواهد داشت که بر روی آن عمل کند. زیرا در استفادهٔ منطقی، فاهمه موادی را عرضه نمی‌دارد، بلکه فقط این مواد را به نحوی منطقی سازمان دقیق می‌دهد.

مسئله را می‌توان این طور طرح کرد و بسط داد: کانت بین استفادهٔ منطقی از فاهمه یا عقل و «استفادهٔ واقعی» از آن تمایز قائل شده است. بنا به استفادهٔ واقعی از آن، عقل مفاهیمی از خود ایجاد می‌کند. یعنی مفاهیمی را صورت می‌دهد که صفت آنها غیر تجربی است. لایب نیتس در کتاب *مقالات نو* مذهب اصالت تجربهٔ لاك را مورد انتقاد قرار داده و گفته بود که ما کلیهٔ مفاهیم خود را، آن گونه که لاك گفته است، از راه تجربه به دست نمی‌آوریم. در این مطلب کانت جانب لایب نیتس را گرفت، هر چند در مورد تصورات فطری با او موافقت نکرد. «از آنجا که در مابعدالطبیعه ما اصول تجربی نمی‌یابیم، مفاهیمی که در آن یافت می‌شود باید نه در حواس بلکه در خود ماهیت عقل محض جستجو شود؛ ولی نه به عنوان مفاهیم فطری[۶۵] بلکه به عنوان منتزع از قوانین ذاتی ذهن (که در موقع و محل تجربه به اعمال خود اشتغال دارد)، و از این جهت مکتسب است. از این قبیل اند امکان و وجود و ضرورت و جوهر و علت و غیره با متضایفات آنها...»[۶۶] به این نحو مثلا مفاهیم جوهر و علت از تجربهٔ حسی مأخوذ نیستند، بلکه مأخوذ از خود ذهن‌اند در هنگام تجربه. ولی این مسئله مطرح می‌شود که آیا در غیاب مواد شهودی، تا جایی که عالم معقول ملحوظ باشد، این مفاهیم را ممکن است به نحوی استعمال کرد که حقایق ماوراء حسی را ادراك کند، به طریقی که ما بتوانیم اخبار مثبت و حقیقی قطعی دربارهٔ آنها بدهیم؟ به عبارت دیگر آیا ممکن است یك مابعدالطبیعهٔ جزمی وجود داشته باشد که دعوی آن دربارهٔ داشتن معرفت معقولات موجه باشد؟

دیدیم که کانت نه تنها معرفت را به معرفت حسی و عقلانی تقسیم می‌کند، بلکه عالم را هم به عالم حسی و عالم عقلانی منقسم می‌سازد. و این می‌رساند که معرفت عقلانی معرفت به معقولات است، همچنانکه معرفت حسی معرفت به حسیات است. و از آنجا که حقایق ماوراءِ حسی متعلق به طبقهٔ معقولات‌اند طبعاً انتظار ما این است که کانت بگوید مابعدالطبیعهٔ جزمی به عنوان نظامی از حقایق معلوم، ممکن است. و در واقع هم این طرح دوگانهٔ معرفت و متعلقات معرفت که تحت نفوذ لایب نیتس مطرح شده است، مشکل می‌سازد که کانت مابعدالطبیعهٔ جزمی را به یك سو نهد و رها سازد. در عین حال او در این رساله طوری بیان می‌کند که وضع

---

65. innate (connati) 66. *On the Form and Principles*, 2, 8; *W.*, II, p. 395.

مابعدالطبیعهٔ جزمی را بسیار تضعیف کند و دعاوی آن را مورد تردید قرار دهد ولو آن را بالکل و بالصراحه رد نکند. و جا دارد که در این مطلب که در رشد تفکر کانت اهمیت دارد اندکی درنگ کنیم.

اولا، چنانکه دیدیم، کانت می گوید که «استفادهٔ واقعی» از عقل در عرصهٔ معقولات فقط معرفت رمزی و تمثیلی می‌دهد، و در نزد کسی که با فلسفهٔ توماس آکویناس آشنایی دارد این می‌رساند که به قول کانت معرفت به حقایق ماوراء حسی ممکن است، هر چند این معرفت تمثیلی است. ولی ظاهراً مقصود او این است که در غیاب مواد شهودی، امتداد «استفادهٔ واقعی» از عقل (به عنوان اینکه مفاهیم و اصول موضوعهٔ خود را هنگام تجربه از خود ایجاد می نماید) به استفادهٔ جزمی از آن، فقط دلالت رمزی و تمثیلی به حقایق ماوراء حسی دارد؛ چنانکه مثلا توصیف خدا به عنوان علت اولی موردی از رمز و تمثیل است. و از این موضع به موضع بعدی کانت فاصلهٔ زیادی نیست. یعنی در قدم بعدی آسان است که چنین اعتقاد کنیم که عمل اولیهٔ مفاهیمی مثل علت و جوهر عبارت از تألیف بیشتر داده‌های شهود حسی است، و هر چند البته از لحاظ نفسانی ممکن است که این مفاهیم را به حقایق ماوراءِ حسی اطلاق کرد، ولی اطلاق مزبور معرفت علمی به این حقایق را حاصل نمی کند.

ثانیاً کانت مطلب مهم زیر را مورد بحث قرار می‌دهد: درعلوم طبیعی و ریاضیات که شهود حسی داده‌ها و مواد و مصالح را تهیه می کند و از عقل فقط برطبق عمل منطقی آن استفاده می شود (یعنی داده‌ها را از لحاظ منطقی مقایسه می کند و سازمان می‌دهد، اما مفاهیم و فروضی از طبیعت باطنی خود فراهم نمی سازد)، «نحوهٔ استعمالْ روش را معین کند».[۶۷] به عبارت دیگر، فقط پس از اینکه این علوم مرتبه‌ای از رشد و نمو را حاصل کردند ما دربارهٔ آنها می اندیشیم و روش مستعمل در آنها را تحلیل می کنیم تا ببینیم جزئیات آن را چگونه می توان اصلاح کرد. دراین مورد وضع آنها به لغت و زبان شبیه است. انسان در ابتدا قواعد لغوی وضع نکرده تا سپس زبان را استعمال کند. تکوین علم لغت متعاقب استعمال زبان بود نه مقدم بر آن. «اما در فلسفهٔ محض، مانند مابعدالطبیعه، که در آن عمل عقل در مبادی آن واقعی است، یعنی جایی که مفاهیم اولیهٔ اشیاء و نسب وخود فروض و مبادی اولیه اصالتاً به وسیلهٔ خود عقل محض فراهم می گردد و چون شهودی در کار نیست از خطا مصون نیستیم، روش بر علم تقدم دارد؛ و هر چیزی که قبل از اینکه قواعد این روش تنظیم یا به طرز مستحکم استقرار یافته باشد انجام گیرد، به نظر می آید که بدون توجه و دقت تصور شده و به عنوان یك فعالیت بیهوده و مضحك ذهن باید رد شود.»[۶۸] در اشتغال با اشیاء مادی که در حواس تأثیر می کنند از آنها معرفت زیادی بدون اینکه قبلا روشی اتخاذ کرده باشیم کسب می کنیم، اما وقتی که سروکارمان با حقایق

---

67. *On the Form and Principles,* 5, 23; *W.*, II, p. 410.

۶۸. همان، p. 711.

ماوراء حسی مثل خدا یا با امور فی نفسه، متمایز از نحوهٔ ظهور و پدیداری آنها در شهود حسی، باشد ضرورت دارد که اول بدانیم چگونه به آنها معرفت پیدا می کنیم. زیرا با فقدان شهود مسئلهٔ روش دارای درجهٔ اول اهمیت خواهد بود.

کانت می گوید که قاعدهٔ عمدهٔ روش این است که دقت کنیم که اصول معرفت حسی از محسوسات به حقایق ماوراءِ حسی تسری داده نشود. چنانکه دیدیم، کانت بین سطوح حسی و عقلی در معرفت بشری تمایز بارزی قائل شده است و اصرار و تأکید می کند که باید مواظب باشیم تا مفاهیمی را که فقط در عرصهٔ معرفت حسی قابل اطلاق است به حقایق ماوراءِ حسی اطلاق نکنیم واصول معرفت حسی را مبدل به اصول عام و کلی نکنیم. به طور مثال کانت این اصل موضوع[69] را شاهد می آورد که هرچه وجود دارد در جایی و در زمانی وجود دارد. ولی ما حق نداریم این اصل را تعمیم دهیم و مثلا خدا را هم داخل درعرصهٔ زمان و مکان کنیم. در استفادهٔ نقدی از عقل انسان، بنا به رأی کانت، وظیفهٔ عقل این است که عدم موجه بودن این قبیل تعمیمات را نشان بدهد. لذا عقل نقاد می تواند به این طریق عرصهٔ حقایق ماوراءِ حسی را از شوایب اطلاق مفاهیم و اصول مختص به معرفت حسی خالی نگاه دارد.

اما استفادهٔ نقدی از عقل را بایدِ از استفادهٔ جزمی از آن تمیز داد. اینکه می گوییم مثلا خدا در حیّز زمان و مکان نیست ضرورتاً متضمن این نیست که می توانیم دربارهٔ او به وسیلهٔ عقل محض معرفت مثبت و متیقن حاصل کنیم. چنانکه قبلا متذکر شدیم کانت فقط باید بگوید که عمل معرفتی مفاهیم بدوی عقل محض این است که داده‌های شهود حسی را بازهم ترکیب کند تا مابعدالطبیعهٔ جزمی بالکل منتفی گردد؛ در صورتی که مقصودمان از مابعدالطبیعهٔ جزمی نظامی از قضایای صادق و قطعی دربارهٔ حقایق ماوراءِ حسی مانند خدا و روح جاویدان انسان باشد. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، باید بگوییم که مثلا مفهوم علت قابل اطلاق به خدا نخواهد بود اگر از لحاظ روان شناسی سخن بگوییم، البته می توانیم آن را به او اطلاق کنیم؛ اما استفادهٔ از آن فقط یك دلالت رمزی و تمثیلی از خدا حاصل می کند نه معرفت علمی.

کانت معتقد نیست و هرگز معتقد نبوده است که حقایق ماوراءِ حسی وجود ندارد، و ممکن است ایراد کنند که اگر مابعدالطبیعهٔ جزمی مورد تردید او قرار گیرد او حق نخواهد داشت بگوید چنین حقایقی وجود دارد. اما در رسالهٔ استادی، او مابعدالطبیعهٔ جزمی را به صراحت و به عبارت روشن رد نمی کند، و وقتی که بعدها چنین می کند، درموازات آن نظریهٔ خود را دربارهٔ اصول موضوعهٔ قانون اخلاقی نیز طرح می کند که فعلا راجع به آن سخنی نمی گوییم.

کانت در رسالهٔ استادی خود از عمل جزمی عقل به عنوان امتداد اصول کلی عقل محض برای تعقلِ یك ذات متأصل[70] یا حقیقت معقول محض سخن می گوید که مقیاس و اندازهٔ کلیهٔ حقایق دیگر است. در عرصهٔ نظری (یعنی در عرصهٔ وجود و آنچه هست) این مقیاس یا نمونه

69. axiom 70. noumenon

خدا یا وجود اعلاست. در عرصهٔ عملی (یعنی در عرصهٔ آنچه باید به وسیلهٔ عمل آزاد انجام شود) کمال اخلاقی است. پس فلسفهٔ اخلاقی از لحاظ اصول اساسی آن به فلسفهٔ محض تعلق دارد. کانت می گوید که این اصول مبتنی بر خود عقل اند نه بر ادراك حسی. او با هیوم موافقت دارد که نمی توان اصول اخلاقی را بر ادراك حسی استوار کرد، اما درعین حال حاضر نیست که آنها را مظهر عواطف بداند و از کوشش برای اینکه به آنها یك مبنای معقول بدهد صرف نظر کند. از این جهت اپیکوروس (ابیقورس) را لایق سرزنش شدید می داند و همچنین شافتسبری و پیروان او[71] را که تاحدی از او تبعیت دارند. اما کانت مطلب را بیش از این بسط نمی‌دهد و تفصیل فلسفهٔ اخلاقی او برای بعد می‌ماند.

۵. حصول مفهوم فلسفهٔ نقدی

در اوایل سپتامبر ۱۷۷۰، کانت به لامبرت[72] نوشت که می خواهد در مدت زمستان تحقیقات خود را راجع به فلسفهٔ اخلاقی محض «که در آن هیچ اصول تجربی نیست» تعقیب کند[73]. ضمناً این موضوع را هم ذکر می کند که قصد دارد پاره‌ای قسمتهای رسالهٔ استادی را هم تجدید کند و تفصیل دهد. به خصوص می خواست اندیشهٔ یك علم خاص ولی منفی را که باید قبل از مابعدالطبیعه بیاید مورد بررسی قرار دهد. این علم که آن را به عنوان «پدیدارشناسی عمومی»[74] وصف می کند حدود صحت و اعتبار اصول معرفت حسی را روشن می کند و از اطلاق غیرموجه این اصول به مابعدالطبیعه مانع می گردد. قبلا دیدیم که کانت در رسالهٔ استادی خود به این علم اشاره کرده و چنانکه در این نامه آمده از آن به عنوان «مقدمهٔ» مابعدالطبیعه نام می برد[75].

اما تفکرات کانت در زمستان ۷۱ـ۱۷۷۰ او را بر آن داشت که از بسط رسالهٔ استادی خودداری کند و به جای آن طرح کتاب جدیدی را بریزد. در ژوئن ۱۷۷۱ به مارکوس هرتس[76] که یکی از شاگردان او بود نوشت که مشغول تهیهٔ کتابی است تحت عنوان حدود حس و عقل[77]. دراین کتاب او می خواست دربارهٔ نسبت بین اصول و قوانین اساسیی که قبل از تجارب عالم حسی معین می شود و موضوعاتی که مندرج تحت نظریهٔ ذوق در مابعدالطبیعه و اخلاق است بحث کند. دیدیم که کانت در رسالهٔ استادی ۱۷۷۰ این نظریه را بیان کرد که مکان و زمان «قوانین» ذهنیِ ترفیق حسیات اند و درهمان رساله به این نظریه پیوست که عقل محض

---

71. *On the Form and Principles*, 2, 9; *W.*, II, p. 396.

72. J.H.Lambert 73. *W.*, *X*, p. 97.

۷۴. همان. p. 98.

75. *W.*, II. p. 395, and X, p. 98. 76. Marcus Herz 77. *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*

در هنگام تجربه مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه را از خود اخذ می کند و همچنین این نظریه را اختیار کرد که اصول اساسی اخلاق فقط مأخوذ از عقل محض هستند. اکنون می خواهد دربارهٔ مفاهیم اساسی و قوانینی که منشأ آنها درماهیت موضوع است و به امور تجربی علم الجمال و مابعدالطبیعه و اخلاق اطلاق می شود تحقیقی به عمل آورد. به عبارت دیگر قصد او این است که کاری را که بالأخره ضمن سه نقد مختلف انجام داد در یك جلد انجام دهد. در این نامه از اصول ذهنی «نه فقط احساس بلکه همچنین فاهمه[۷۸]»[۷۹] سخن می گوید. پس عازم طریقی است که در آن می خواهد کار مهم خود را، که جدا کردن عناصر پیشینی معرفت انسانی باشد، تعقل کند. تمایز بین صورت و مادهٔ معرفت باید نه فقط در مورد احساس مورد تحقیق واقع شود، که در آن عناصر ذهنی شهودات محض مکان و زمان هستند، بلکه در فاهمه و سهمی هم که فاهمه در ترکیب داده‌ها دارد باید تحقیق به عمل آید. و حدود تحقیق باید نه فقط معرفت نظری بلکه تجربهٔ اخلاقی و ذوقی را هم در بر گیرد.

کانت در نامهٔ دیگری که در تاریخ فوریهٔ ۱۷۷۲ به هرتس نوشت مجدداً به کتاب خود دربارهٔ حدود حس و عقل اشاره می کند. به موجب طرح اولیهٔ او کتاب می بایست دارای دو قسمت باشد، یکی نظری و دیگری عملی. قسمت اول بنا بود دارای دو بخش باشد که یکی راجع به پدیدارشناسی عمومی بحث کند و دیگری دربارهٔ مابعدالطبیعه، برحسب ماهیت و روش آن. قسمت دوم هم به همین نحو دارای دو بخش می شد که اولی در باب اصول کلی احساس ذوق و دومی در باب مبانی نهایی اخلاق بود. اما هنگامی که کانت راجع به قسمت اول می اندیشید (بنا به آنچه به هرتس نوشته) متوجه شد که یك چیز اساسی هنوز باقی مانده و آن یك بحث کافی دربارهٔ نسبت عارضات ذهنی[۸۰] با متعلقات معرفت است. دراینجا باید مختصری دربارهٔ سخنان کانت راجع به این موضوع گفته شود، زیرا این سخنان می رساند که چگونه او با مسئلهٔ تحلیل نقدی دست به گریبان شده بود.

عارضات حسی ما مسئله ایجاد نمی کنند، مشروط بر اینکه حاصل تأثیر عین متعلق ذهن در ذهن باشند. درست است که اعیان حسیه به نحو معینی بر ما ظاهر می شوند، به واسطهٔ اینکه ما خود به نحو معینی هستیم یعنی به علت شهود پیشینی مکان و زمان. لیکن در معرفت حسی صورت بر ماده‌ای عارض می شود که به نحو منفعله دریافت می گردد؛ احساس ما به وسیلهٔ اشیاءِ خارج از ما متأثر می شود. لذا در باب دلالت عارضات حسی بر اعیان مسئله‌ای وجود ندارد. اما در مورد عارضات عقلی وضع به نحو دیگری است. اگر به زبان انتزاعی سخن بگوییم، مطابقت عینی مفهوم با متعلق تضمین شده می بود اگر عقل متعلقات خود را به وسیلهٔ مفاهیم خویش خلق می کرد، یعنی اگر متعلقات را به وسیلهٔ تعلق یا تفکر خلق می نمود. اما فقط عقل الهی است که عقل به معنی طباع اصلی[۸۱] است. نمی توان چنین انگاشت که عقل انسانی

---

78. der verstandes   79. *W.*, *X*, p. 122.   80. vorstellungen   81. archetype

متعلقات خود را به وسیلهٔ تفکر خلق می کند. کانت هیچگاه اصالت تصور محض را، به این معنی، قبول نکرده است. درعین حال مفاهیم محض فاهمه، بنا به رأی کانت، منتزع از تجربهٔ حسی نیستند. مفاهیم محض فاهمه باید «منشأشان در ماهیت نفس باشد، اما به نحوی که نه به وسیلهٔ عین ایجاد شوند نه عین را به وجود بیاورند».[۸۲] اما در این مورد فوراً این مسئله مطرح می شود که چگونه این مفاهیم دلالت بر اعیان می کنند و چگونه اعیان با آنها مطابقت دارند. کانت می گوید که او در رسالهٔ استادی خود را با یك بیان سلبی موضوع قانع کرده بود. یعنی خویشتن را به این خرسند کرده بود که بگوید «عارضات عقلی.... تعدیلات[۸۳] نفس به وسیلهٔ اعیان نیستند»[۸۴]، و این سؤال را که چگونه این عارضات عقلی یا مفاهیم محض فاهمه دلالت بر اعیان می نمایند در حالی که متأثر از آنها نیستند، مسکوت گذارده بود.

با قبول فرض کانت که مفاهیم محض فاهمه و اصول موضوعهٔ عقل محض به تجربه مأخوذ نمی شوند، سؤال فوق مسلماً بجا خواهد بود و تنها راه پاسخ دادن به آن بالمآل، اگر بخواهیم فرض را عوض نکنیم، این است که این سخن رسالهٔ استادی که به موجب آن عارضات حسی اعیان را چنانکه نمودار می شوند به ما عرضه می‌دارند، در حالی که عارضات عقلی آنها را چنانکه هستند عرضه می کنند کنار بگذاریم و به جای آن بگوییم که عمل معرفتی مفاهیم محض فاهمه ادامهٔ ترکیب داده‌های شهود حسی است. یعنی کانت باید قائل شود که مفاهیم محض فاهمه صور ذهنی هستند که به وسیلهٔ آنها ما ضرورتاً (از این جهت که ذهن چنان است که هست) داده‌های شهود حسی را تعقل می کنیم. در این صورت اعیان با مفاهیم ما مطابقت خواهند داشت و مفاهیم ما دلالت بر اعیان خواهند کرد، زیرا این مفاهیم شرایط پیشین امکان متعلقات معرفت‌اند و عملی شبیه به عمل شهودات محض مکان و زمان، منتهی در سطح عقلانی، انجام می‌دهند. به این ترتیب کانت می تواند تمایز بارز بین حس و عقل را حفظ کند، اما باید این موضوع را که عارضات حسی ظواهر اعیان را به ما عرضه می‌دارند در حالی که عارضات عقلی اشیاءِ را که چنان فی نفسه هستند عرضه می کنند، رها سازد. در عوض، يك جریان عمل متصاعد ترکیبی خواهد بود که به موجب آن واقعیت تجربی تقوم می یابد. از آنجا که صور حسی و عقلی عامل معرفت، یعنی انسان، ثابت می‌ماند و اشیاء فقط تا حدی که تابع این صوراند قابل شناخت خواهند بود، همواره بین متعلقات و مفاهیم ما مطابقت وجود خواهد داشت.

کانت، بر طبق نامه‌ای که به هرتس نوشته، می گوید که افلاطون فرض شهود الوهیت را در زندگی قبلی به عنوان منشأ مفاهیم محض و اصول اساسی فاهمه ذکر نموده است. مالبرانش يك شهود حاضر و مداوم از تصورات الهی فرض می نماید. کروزیوس چنین فرض کرده که خدا در نفس انسان پاره‌ای قواعد تصدیق و حکم و بعضی مفاهیم نهاده که با اشیاء و اعیان

82. *W.*, *X*, p. 130.   83. modifications

۸۴. همان.

برحسب یك ائتلاف مقدر از قبل[۸۵] موافقت دارد. اما همهٔ این فروض مستلزم یك عامل خارج از دستگاه[۸۶] است و بیش از آنچه حل می کند مسئله ایجاد می کند. لذا باید برای مطابقت بین مفاهیم و متعلقات تبیین دیگری جست. کانت به هرتس اطلاع می دهد که تحقیقات او دربارهٔ «فلسفهٔ متعالی» (یعنی مساعی او برای تبدیل مفاهیم عقل محض به تعداد مقولات معینی) اکنون تا آنجا پیش رفته که می تواند یك *نقد عقل محض* عرضه بدارد[۸۷] که هم دربارهٔ ماهیت معرفت نظری و هم دربارهٔ معرفت عملی (اخلاقیات) بحث کند. قسمت اول را ممکن است در عرض سه ماه منتشر کرد و موضوع بحث آن روش و حدود مابعدالطبیعه خواهد بود. در قسمت دوم که بعداً منتشر خواهد شد دربارهٔ اصول اساسی اخلاق بحث خواهد کرد.

اما کار تألیف چنین کتابی به آن سرعت که کانت ابتدا خیال می کرد پیشرفت نکرد. هرچه بیشتر با مسائل زد و خورد می کرد بیشتر به غموض و پیچیدگی آنها پی می برد. بعد از مدتی متوجه شد که باید آنها را به جای اینکه در یك کتاب بیاورد موضوع دو کتاب علیحده به نام *نقد* قرار دهد. بالاخره از تأخیر این امر نگران شد و در مدت چهار یا پنج ماه کتاب *نقد عقل محض*[۸۸] را به رشتهٔ تحریر درآورد. این کتاب در سال ۱۷۸۱ منتشر شد. در این اثر مشهور کانت دربارهٔ معرفت ریاضی و علمی بحث می کند و سعی دارد که عینیت این معرفت را در مقابل اصالت تجربهٔ دیوید هیوم موجه سازد، و این کاررا می خواهد به وسیلهٔ به اصطلاح «انقلاب کپرنیکی» خود انجام دهد، یعنی این نظریه که اعیان با ذهن مطابقت می کند و نه بالعکس. نظر به اینکه ساختمان احساس وذهن انسان ثابت است، همواره اشیاء و اعیان به طریق خاص معینی در ما ظاهر می شوند. به این قرار قادر می شویم احکام و تصدیقات کلی علمی صادر کنیم که نه فقط دربارهٔ تجارب بالفعل صادق اند بلکه نسبت به تجارب ممکن هم صدق می کنند. بنابراین علم نیوتونی، علیرغم تمایلات مخرّب اصالت تجربه، نظراً موجه است. اما از این نظر چنین لازم می آید که مفاهیم محض فاهمه ما را به درك اشیاءِ فی نفسه به تمایز از طریقی که درنظر ما ظاهر می شوند، یعنی حقایق فوق حسی قادر نمی سازند، در کتاب *نقد* اول کانت سعی می کند بیان کند که چگونه مابعدالطبیعهٔ نظری متداول پیدا شد و چرا محکوم به عدم توفیق است. مسائلی که مبنای *نقد عقل محض* است در فصل دوم بیان خواهد گردید.

کانت متوجه شد که [خوانندگان] کتاب *نقد عقل محض* را خوب نمی فهمند و از نامفهوم بودن آن شکایت دارند. لذا در سال ۱۷۸۳ کتاب *مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده*[۸۹] را منتشر کرد که

---

۸۵. preestablished harmony، که بعضی آن را «هماهنگی پیشین بنیاد» ترجمه کرده‌اند و به نظر من خوب ترجمه‌ای نیست. ــ م.

۸۶. Deus ex machina، که معنی تحت‌اللفظی آن «خدای بیرون از ماشین» است. ــ م.

87. *W.*, X, p. 132. 88. *Kritik der reinen Venunft*

89. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*

مختصرتر است. مقصود این نبود که این کتاب جای *نقد عقل محض* را بگیرد، بلکه مقصود این بود که مقدمه یا توضیحی برای آن باشد. در سال ۱۷۸۷ کانت ویرایش دوم *نقد عقل محض* را انتشار داد. ما در اشاره به ویرایش اول آن علامت A و در اشاره به ویرایش دوم علامت B به کار می بریم.

در همین حال کانت توجه خود را به مبادی اصلی اخلاق معطوف داشته بود. در سال ۱۷۸۵ کتاب *مبانی اساسی فلسفهٔ اخلاق*[۹۰] را منتشر کرد و متعاقب آن در ۱۷۸۸ *نقد عقل عملی*[۹۱] را انتشار داد و در فاصلهٔ انتشار این دو کتاب ویرایش دوم *نقد عقل محض* و *مبانی مابعدالطبیعی اولیهٔ علوم طبیعی*[۹۲] منتشر گردید. نظریات اخلاقی کانت در یکی از فصلهای آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت. در اینجا همین قدر اشاره می شود که همان طور که در کتاب *نقد* اول او سعی کرد که عناصر پیشینی را درمعلومات علمی جدا کند و شرح منظمی دربارهٔ آنها بدهد، در نوشته‌های اخلاقی خود کوشش کرد که عناصر پیشینی یا صوری اخلاق را جدا کند و مورد شرح منظمی قرار دهد. به این قرار او سعی کرد که مفهوم تعهد و عمومیت قانون اخلاقی را بر مبنای عقل عملی، یعنی بر عقل به عنوان اینکه شارع رفتار انسان است، استوار سازد نه بر احساسات و عواطف. مقصود این نیست که او سعی کرد تمام وظایف واقعی را که زید و عمرو در زندگی خود با آنها روبه‌رو هستند از عقل تنها استنباط کند، همچنین او تصور نمی کرد که می توان یك رشته قوانین اخلاقی واقعی که بر انسان واجب باشد بدون مراجعه به مواد تجربی تنظیم کرد، ولی معتقد بود که در تصدیقات اخلاقی به اصطلاح «صورتی» هست که مستفاد از عقل عملی است و می توان بر مواد تجربی اطلاق کرد. بنابراین وضع اخلاقیات تا حدی شبیه به وضع علوم است. هم در علوم و هم در زندگی اخلاقی انسان، یعنی هم در علم نظری و هم در علم عملی، یك امر داده شده یعنی «ماده» وجود دارد و یك عنصر «صوری» یا پیشینی. و کانت در نوشته‌های اخلاقی خود با این عنصر اخیر یعنی عنصر پیشینی سروکار دارد و به این ترتیب مشتغل به «مابعدالطبیعهٔ» اخلاقی است.

ولی کانت در کتابهای اخلاق خود با مابعدالطبیعه به معنی دیگری اشتغال دارد. زیرا سعی می کند حقایق بزرگ آزادی ارادهٔ انسان و بقای نفس و خدا را به عنوان اصول موضوعهٔ قانون اخلاقی مستقر سازد. به این قرار حقایق عمده‌ای که، بنا به مندرجات کتاب *نقد عقل محض*، به طریق علمی قابل اثبات نیستند بعداً به عنوان اصول موضوعهٔ اخلاق یا ایمان عملی دوباره از در دیگر وارد می شوند. این نظریه الحاق محض به فلسفهٔ کانت نیست وجزءِ فضولات زاید آن به شمار نمی‌رود، زیرا از اجزاءِ ذاتی مساعی کانت برای سازگار کردن عالم علم نیوتونی با عالم تجارب اخلاقی و ایمان دینی است. درکتاب *نقد عقل محض* این معنی که مفاهیم محض

90. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 91. *Kritik der Praktischen Vernunft*
92. *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*

فاهمه می‌توانند، از اشیاءِ فی نفسه از عالم فوق حسی، معرفت نظری به دست دهند نفی شده است. در عین حال برای ایمان محلی قائل شده است. در نوشته‌های اخلاقی کانت حقایقی مانند آزادی انسان و خلود نفس و وجود خدا نه به عنوان اینکه از لحاظ علمی قابل اثبات است بلکه به عنوان مستلزمات قانون اخلاقی آمده است، به این معنی که تصدیق حقیقت تعهد اخلاقی محتاج و متضمن فرض ایمان عملی به این حقایق است. پس کانت باز به یك عالم فوق حسی عقیده دارد، ولی کلید آن را نه در مابعدالطبیعهٔ جزمی بلکه در تجارب اخلاقی می‌یابد.

به خاطر دارید که کانت در طرح کتاب حدود *حس و عقل* می‌خواست نه فقط دربارهٔ مابعدالطبیعه بلکه علاوه بر آن در اصول و مبادی نظریهٔ ذوقیات نیز بحث کند. حکم و تصدیق ذوقی در کتاب *نقد* سوم یعنی *نقد حکم و تصدیق*[۹۳] چاپ سال ۱۷۹۰ مورد بحث واقع گردیده است. این کتاب شامل دو قسمت است، قسمت اول راجع به احکام و تصدیقات ذوقی و قسمت دوم دربارهٔ تصدیق معرفة الغایتی یا تصدیق به این است که اعمال طبیعت معلل به غرض است، و اهمیت شایانی دارد. زیرا کانت در این کتاب سعی می‌کند که لااقل تا جایی که آگاهی ما ملحوظ است فاصلهٔ بین عالم مکانیکی طبیعت، به نحوی که در علوم مادی عرضه شده است و عالم اخلاق و آزادی و ایمان را از میان بردارد. یعنی می‌خواهد نشان دهد که چگونه ذهن از یکی به دیگری انتقال می‌یابد. و این وظیفهٔ دشوار را بر عهده می‌گیرد که ثابت کند که این انتقال معقول است، بدون اینکه آنچه را قبلا دربارهٔ بیهودگی مابعدالطبیعهٔ جزمی و وضع ایمان اخلاقی یا عملی به عنوان یگانه وسیلهٔ وصول به عالم فوق حسی گفته است، پس بگیرد. مندرجات این کتاب در فصل پنجم مورد بحث قرار خواهد گرفت، ولی آنچه جالب دقت است این است که چگونه کانت علاقهٔ عمیق به ایجاد توافق بین نظر علمی و نظر اخلاقی و دینی انسان داشته است.

درسال ۱۷۹۱ کانت مقاله‌ای تحت عنوان *عجز کلیهٔ مساعی فلسفی برای ایجاد یك الهیات استدلالی*[۹۴] منتشرکردو درآن اظهارنظرکرده بودکه درالهیات استدلالی، یاعلم کلام فلسفی، سر وکار ما با امور ایمانی است نه با حقایق قابل استدلال و اثبات علمی. در دنبال آن در سال ۱۷۹۳ کتاب *دین در حدود عقل تنها*[۹۵] را نوشت که چنانکه قبلا دیدیم انتشار آن موجب بروز مشکلاتی شد. هم چنین به رسالهٔ کوچکی به نام *صلح دائم*[۹۶] اشاره کردیم که در آن صلح دائم مبتنی بر اساس اخلاقی به عنوان کمال مطلوب رشد تاریخی و سیاسی قلمداد شده است.[۹۷] بالاخره در

---

93. *Kritik der Urteilskraft*

94. *Ueber das Miszlingen aller Philosophischen Versuche in der Theologie*

95. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

96. *Zum ewigen Frieden*

۹۷. کانت در سال ۱۷۸۴ کتاب *اندیشه‌ای برای تاریخ عمومی از نظرگاه جهان وطنی*
(Idee zu einer allgemeinen Geschishte in Weltbuergerlischer Absicht)
را در باب تاریخ منتشر کرده بود.

سال ۱۷۹۷ دو کتاب دیگر از کانت منتشر شد که هر کدام جزئی از *فلسفهٔ اخلاق*[98] به شمار می‌رود. یعنی *عناصر مابعدطبیعی نظریهٔ حقوق*[99] و*عناصر مابعدطبیعی نظریهٔ فضیلت*[100].

دیدیم که به نظر کانت ذهن انسان اعیان متعلق خود را بتمامه تشکیل نمی‌دهد و خلق نمی‌کند. یعنی هر چند اشیاء چنانکه مُدرَك و معلوم می‌شوند نسبی هستند، به این معنی که ما آنها را فقط به وسیلهٔ صور پیشینی راسخ در ذهن عامل معرفت ادراك می‌کنیم و می‌شناسیم، لیکن امور نفس‌الامری یا اشیاء فی‌نفسه هم وجود دارند، هر چند آنها را چنانکه هستند نمی‌توانیم بشناسیم. به طور مثال ما مثل شخصی هستیم که عینك سرخ رنگ به چشم زده است و همان طور که او اشیاء را برحسب وجود واقعی آنها خلق نمی‌کند ما هم خلق نمی‌کنیم. اگر فرض کنیم که عینك را نمی‌توان از چشم او جدا کرد، او هیچ وقت نخواهد توانست چیزها را جز به رنگ سرخ ببیند و نمود آنها ناشی از عاملی است که در شخص ادراك‌کننده موجود است. اما لازم نمی‌آید که اشیاء مستقل از شخص مدرك وجود نداشته باشند. به همین جهت کانت از اینکه تصدیق کند که عمل فیخته در حذف «شیئی فی‌نفسه» نتیجهٔ مشروع فلسفهٔ خودش است امتناع نمود. ولی مشکل بتوان انکار کرد که پاره‌ای از یادداشتهای کانت که ضمن *آثار منتشرهٔ بعد ازمرگ* چاپ شد نشان می‌دهد که کانت در اواخر عمرش چنان فکر می‌کرده که می‌توان گفت به استقبال اصالت معنی نظری آلمان رفته است. با این حال جایز نیست که تعبیر خود را از افکار کانت در آخر عمرش منحصراً براساس یك دسته ازیادداشتهای او مبتنی کنیم و یادداشتهای دیگری را که حاکی از نظرگاه متفاوتی هستند نادیده بگیریم. اگر *آثار منتشرهٔ بعد ازمرگ* کانت را من حیث المجموع مأخذ قرار دهیم باید چنین نتیجه بگیریم که کانت هرگز عناصر مذهب اصالت واقع را در اندیشهٔ خود به کلی رها نکرد. ولی دربارهٔ این *آثار منتشرهٔ بعد ازمرگ* کانت باز در آخر این کتاب سخن خواهیم گفت.

---

98. *Metaphysik der Sitten* 99. *Metaphysische Anfangsgruende der Rechtslehre*
100. *Metaphysische Anfangsgruende der Tugendlehre*

فصل ۱۱

کانت: مسائل کتاب *نقد اول*

(۲)

۱. مسئلهٔ عمومی مابعدالطبیعه

اگر به دیباچه‌های چاپهای اول ودوم *نقد عقل محض* و پیشگفتار و بخشهای اولیهٔ رسالهٔ *مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده* نظر افکنیم[۲] می بینیم که مؤلف مسئلهٔ مابعدالطبیعه را آشکارا تأکید می کند. آیا مابعدالطبیعه ممکن است یا نه؟ واضح است که مقصود این نیست که نوشتن کتابهای مابعدالطبیعه یا اشتغال به تفکرات نظری مابعدطبیعی ممکن است یا نه. مسئله این است که آیا مابعدالطبیعه قادر است علم ما را به واقعیت افزایش دهد یا نه؟ از لحاظ کانت مسائل عمدهٔ مابعدالطبیعه خدا و آزادی اراده و خلود نفس است. پس می توان مسئله را این طور طرح کرد که آیا مابعدالطبیعه می تواند، در باب وجود و ماهیت خدا و آزادی ارادهٔ بشری و وجود یك نفس باقی روحانی در انسان، به ما معرفت یقینی بدهد؟

یك چنین مسئله‌ای به وضوح مستلزم شك است و به عقیدهٔ کانت برای چنین شکی، یعنی طرح مسئلهٔ مابعدالطبیعه، دلایل فراوانی هست. زمانی بود که مابعدالطبیعه «ملکهٔ همهٔ علوم به شمار می رفت، و اگر اراده را به جای عمل بگیریم، به واسطهٔ اهمیت بارز موضوعش استحقاق چنین عنوانی را داشت.»[۳] کانت هیچ وقت اهمیت مطالب عمده‌ای را که مورد بحث مابعدالطبیعه است انکار نمی کند. ولی می گوید که در حال حاضر مابعدالطبیعه دچار بدنامی

---

۱. کانت سه کتاب به نام نقد دارد که *نقد عقل محض* و *نقد عقل عملی* و *نقد حکم و تصدیق* باشد، لذا آنها را به اختصار نقد اول و دوم و سوم می نامند.

۲. در ارجاعاتی که در فصلهای یازدهم تا سیزدهم به تألیفات کانت شده است، *A* نشانهٔ ویرایش اول و *B* نشانهٔ ویرایش دوم *نقد عقل محض* است. این دو ویرایش به ترتیب در جلد IV و III از طبع انتقادی مجموعهٔ آثار کانت، که توسط فرهنگستان علوم پروس منتشر شده، آمده است. شماره‌های بعد از *A* و *B*، شمارهٔ صفحه در این طبع است.

منظور از *Prol.* کتاب *مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده* است که در جلد IV از طبع انتقادی آلمانی به چاپ رسیده است.

3. *A*, VIII.

شده است و این امر را می‌توان به آسانی درك کرد. ریاضیات و علوم طبیعی پیشرفت کرده‌اند، و در این مباحث مقدار زیادی معرفت مورد قبول همگان موجود است. کسی بجد در این باره شکی ندارد. ولی مابعدالطبیعه ظاهراً عرصهٔ مناقشاتی بی‌پایان است. «نمی‌توان به یك کتاب معین مثل کتاب اقلیدس اشاره کرد و گفت این مابعدالطبیعه است. دراینجا افضل موضوعات این علم، یعنی معرفت به یك وجود اعلا و نشئهٔ آخرت، به وسیلهٔ اصول عقل محض فراهم شده است.»[۴] حقیقت امر این است که مابعدالطبیعه بر خلاف طبیعیات، یك روش علمی قطعی نیافته است که با اطلاق آن بتواند مسائلش را حل کند. و این ما را بر آن می‌دارد که بپرسیم «چرا هیچ طریق علمی متیقنی پیدا نشده است؟ آیا یافتن آن محال است؟»[5]

غیرقطعی بودن مابعدالطبیعه و عجز آن تاکنون به یافتن روش قابل اطمینانی که مؤدی به نتایج یقینی بشود و تمایل دائم آن به قهقرا رفتن و از نو آغاز کردن همگی موجب شده است که یك بی‌اعتنایی شایعی نسبت به مابعدالطبیعه و دعاوی آن پیدا شود. راست است که به یك تعبیر این عدم اعتنا غیرموجه است؛ زیرا «ادعای بی‌اعتنایی به مباحثی که موضوع آن ممکن نیست برای طبیعت بشری مورد بی‌اعتنایی باشد بیهوده است».[۶] بعلاوه مدعیان بی‌اعتنایی خود متمایل به اظهار مطالب مابعدالطبیعی هستند، بدون اینکه از این امر آگاه باشند. در عین حال این بی‌اعتنایی، به قول کانت، نتیجهٔ سبکسری محض نیست، بلکه برعکس مظهر یك رشد و بلوغ فکری در عصر حاضر است که از قبول و قانع شدن به معرفت موهوم یا علم کاذب امتناع دارد. پس باید به عنوان محرکی برای اقدام به یك تحقیق انتقادی در مابعدالطبیعه تلقی شود و آن را به پیشگاه محکمهٔ عقل احضار کند.

اما این تحقیق انتقادی چه صورتی باید به خود بگیرد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید به خاطر بیاوریم که مابعدالطبیعه از لحاظ کانت چه معنی دارد. چنانکه در فصل اول دیدیم، او با نظر لاك دربارهٔ اینکه همهٔ مفاهیم ما بالمآل از تجربه ناشی می‌شود موافق نیست، اما نظریهٔ مخالف در باب تصورات فطری را هم قبول ندارد. لیکن در عین حال او معتقد است که مفاهیم و اصولی وجود دارد که عقل از درون خود، اما در موقع تجربه، اخذ می‌کند. هیچ کودکی مثلاً مفهوم علیت را در موقع تولد در خود ندارد. اما در موقع حصول تجربه، عقل او این مفهوم را از درون خود اخذ می‌نماید. مفهوم مزبور به این معنی پیشینی است که مأخوذ از تجربه نیست، ولی به تجربه اطلاق می‌شود و به تعبیری حاکم بر تجربه است. پس مفاهیم و اصول پیشینی وجود دارند که مبتنی بر ساختمان خود ذهن‌اند. این مفاهیم «محض و مجرد» هستند، به این معنی که به خودی خود عاری وخالی از هرگونه مضمون و مادهٔ تجربی‌اند. و اما اصحاب مابعدالطبیعه فرض کرده‌اند که عقل می‌تواند این مفاهیم و اصول را به نحوی به کار برد که حقایق فوق حسی و اشیاءِ فی نفسه را درك کند، یعنی نه فقط به نحوی که به نظر ما می‌آیند. لذا

---

4. *Prol.*, 4. 5. *B*, XV. 6. *A*, *X*.

نظامهای مختلف مابعدالطبیعهٔ جزمی پیدا شده‌اند. اما این فرض عجولانه بوده است. ما نمی‌توانیم مسلم بگیریم که از مفاهیم و اصول پیشینی عقل می‌توان برای تعالی از تجربه استفاده کرد، یعنی حقایقی را بدانیم که در تجربه داده نمی‌شوند. پیش از هر چیز باید تحقیقی انتقادی در توانایی و قوای خود عقل محض به عمل آوریم. این کاری است که إصحاب مابعدالطبیعهٔ جزمی از آن غفلت کرده‌اند و جزمیت به عنوان این فرض وصف شده که پیشرفت در معرفت فقط بر مبنای مفاهیم فلسفی محض، به وسیلهٔ استفاده از اصولی که عقل از مدتها قبل عادت به استفادهٔ از آن داشته، ممکن است، «بدون اینکه تحقیق شده باشد که عقل به چه طریقی و به چه حقی به این اصول رسیده است. بنابراین، جزمیت جریان عمل جزمی عقل محض است، بدون انتقاد قبلی از قوای خود».[7] کانت می‌خواهد این نقد و انتقاد را برعهده بگیرد.

پس محکمه‌ای که مابعدالطبیعه را باید در حضور آن آورد «چیزی جز تحقیق انتقادی[8] خود عقل محض نیست»، یعنی «تحقیقی انتقادی در قوهٔ عقل با رجوع به کلیهٔ شناختهایی که عقل کوشش می‌کند تا مستقل از هر گونه تجربه‌ای به آنها دست یابد».[9] بنابراین، پرسش این است که «عقل و فاهمه[10]، مستقل از هر گونه تجربه‌ای، به چه چیزی و تاچه اندازه می‌تواند علم حاصل کند؟»[11] فرض کنیم، چنانکه کانت فرض کرده، که مابعدالطبیعهٔ نظری علمی (یا علم ادعایی) غیرتجربی است که مدعی است می‌تواند از تجربه تعالی حاصل کند و به مدد مفاهیم و اصول پیشینی به معرفت حقایق معقول محض (غیرحسی) دست یابد. با چنین نظری دربارهٔ مابعدالطبیعه، صحت دعوی آن به طور وضوح به وسیلهٔ پاسخ این سؤال معین خواهد شد که ذهن جدا از تجربه به چه چیزی و به چه اندازه می‌تواند علم حاصل کند.

برای جواب دادن به این سؤال چنانکه کانت گفته باید در خود قوهٔ عقل تحقیقی انتقادی به عمل آید. امیدوارم معنی این مطلب در طی این فصل معلوم گردد. ولی باید از هم‌اکنون متذکر شد که مقصود کانت تحقیق علم‌النفسی در ماهیت عقل به عنوان یك امر نفسانی نیست؛ یعنی نمی‌خواهد عقل را به عنوان عینی از اعیان مورد بررسی قرار دهد. سروکار او با عقل از حیث معرفت پیشینی است که عقل ممکن می‌سازد. یعنی سروکار او با شرایط محض در عامل معرفت برای علم به اعیان است. چنین بحثی را بحث «متعالی» نامیده است.

یکی از وظایف عمدهٔ *نقد عقل محض* این است که به نحوی منظم نشان دهد که این شرایط چیست. و فهم اینکه شرایطی که کانت از آنها سخن می‌گوید چه قسم شرایطی است اهمیت دارد. پیداست که برای ادراك اشیاء و آموختن حقایق شرایطی تجربی وجود دارد. مثلا من در

---

7. *B*, XXXV.   8. Kritik   9. *A*, XII.

۱۰. در حال حاضر از تمایز میان عقل و فاهمه صرف نظر می‌کنیم. این تمایز را بعداً توضیح خواهیم داد.

11. *A*, XVII.

تاریکی مطلق نمی‌توانم اشیاء را ببینم، برای دیدن نور لازم است، و بسیاری حقایق علمی هست که کشف آنها بدون آلات و ادوات امکان ندارد. به علاوه پاره‌ای شرایط تجربی هست که ذهنی است، یعنی شرایطی است در خود عامل معرفت. رؤیت اشیاء در موارد بعضی بیماریهای پیشرفتهٔ چشم میسر نیست، و بعضی مردم چیزهایی را که دیگران نسبةً به آسانی می‌فهمند نمی‌توانند بفهمند. اما کانت به شرایط تجربی کاری ندارد، سر و کار او با شرایط «محض» معرفت انسانی، من حیث هی هی، است. به عبارت دیگر سروکار او با عناصر صوری آگاهی محض است. زید و عمرو و بکر، یعنی اشخاص معین خاص با محدودیتهای خاص خود، یا مورد بحث نیستند یا اگر مورد بحث باشند از آن جهت است که نمونهٔ عامل انسانی معرفت‌اند. یعنی شرایط معرفت که در مورد عامل انسانی معرفت من حیث هی هی صادق است در مورد زید و عمرو و بکر هم صدق می‌کند. اما سروکار کانت با شرایط ضروری برای علم به اعیان است نه با شرایط متغیر تجربی. اگر چنان باشد که حقایق متعالی از تجربهٔ حسی نتواند متعلق معرفت قرار گیرد دعاوی مابعدالطبیعهٔ نظری اجوف و بیهوده خواهد بود.

کانت از ولف به نام «بزرگترینِ همهٔ فلاسفهٔ جزمی» نام می‌برد[12]، و پیداست که هر وقت دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ جزمی چیزی می‌گوید مقصودش بیشتر، اما نه منحصراً، نظام لایب نیتس‌ولف است. پس می‌توان ایراد کرد که تحقیق او دربارهٔ امکان یا عدم امکان مابعدالطبیعه در واقع تحقیق در توانایی نوع معینی از مابعدالطبیعه است به اینکه علم ما را به حقیقت افزایش دهد، و لذا دامنهٔ آن زیاده محدود است. زیرا غیر از آنچه ولف گفته مفاهیم دیگری هم از مابعدالطبیعه وجود دارد. ولی هر چند کاملا درست است که کانت به مفاهیم دیگر مابعدالطبیعه توجه کافی نداشته است، با این همه ممکن است دربارهٔ اهمیت این ایراد هم مبالغه شود. مثلا مفاهیمی چون علت و جوهر در نظامهای مابعدطبیعی غیر از نظام مابعدطبیعی ولف هم به کار می‌رود. معهذا اگر حیثیت و عمل این مفاهیم چنان باشد که کانت درکتاب نقد اول بیان کرده، از آنها برای حصول معرفت فوق حسی نمی‌توان استفاده کرد. لذا اگر نقد کانت از توانایی عقل درست باشد در بسیاری از نظامهای غیر از نظام ولف تأثیر خواهد داشت. به عبارت دیگر ممکن است عرصهٔ تحقیق کانت در مبدأ خود زیاده تنگ باشد؛ اما تحقیقات خود را به طریقی دنبال می‌کند که نتایج حاصل دارای حد اطلاق وسیعی هستند.

باید تذکر داد که کانت همیشه اصطلاح «مابعدالطبیعه» را دقیقاً به یک معنی استعمال نمی‌کند. تحقیق در توانایی عقل در مورد معرفت پیشینی محض را فلسفهٔ نقدی می‌نامد، در حالی که عرضهٔ منظم کل معرفت فلسفی را که به وسیلهٔ قوهٔ عقل محض (یعنی پیشینی) حاصل یا قابل حصول باشد مابعدالطبیعه می‌خواند. وقتی که اصطلاح اخیر به این معنی استعمال می‌شود، فلسفهٔ نقدی تهیه یا مقدمهٔ مابعدالطبیعه و لذا خارج آن محسوب می‌شود. لیکن

---

12. *B*, XXXVI.

اصطلاح «مابعدالطبیعه» را ممکن است به کل فلسفهٔ محض (غیرتجربی) من جمله فلسفهٔ نقدی اطلاق کرد؛ و در این صورت فلسفهٔ نقدی به عنوان جزءِ اول مابعدالطبیعه محسوب خواهد شد. باز هم اگر اصطلاح «مابعدالطبیعه» را به این معنی بگیریم که عرضهٔ منظم کل معرفت فلسفی است که به وسیلهٔ قوهٔ عقل محض حاصل می‌شود، مقصود ما از «معرفت» معرفت به معنی محدود است یا معرفتی که شامل معرفت ادعایی، یا توهمیی است که بسیاری فیلسوفان خیال کرده‌اند به وسیلهٔ عقل محض قابل حصول است. اگر معرفت را به معنی اول بدانیم، کانت به طور وضوح مابعدالطبیعه را رد نمی‌کند. برعکس او تصور می‌کرد که لااقل علی‌الاصول ممکن است آن را تماماً و منظماً موضوع بحث و بسط قرار داد. کتاب خود او موسوم به *مبادی مابعدالطبیعی اولیهٔ علوم طبیعی* در همین باب است. اما اگر اصطلاح «مابعدالطبیعه» به معنی معرفت ادعایی یا توهمی به حقایق فوق حسی استعمال شود، یکی از وظایف فلسفهٔ نقدی این است که پوچ بودن دعاوی این علم کاذب را برملا سازد. بالاخره باید مابعدالطبیعه را، به عنوان یك تمایل طبیعی، ازمابعدالطبیعه، به عنوان علم، تمیزداد. ذهن تمایل طبیعی دارد که مسائلی مانند خدا و جاودانی بودن نفس را مطرح سازد؛ و هر چند باید کوشش کنیم که بفهمیم چرا این طور است، کانت نه می‌خواهد این تمایل را زایل سازد و نه معتقد است که چنین کاری، ولو مطلوب باشد، امکان‌پذیر است. مابعدالطبیعه به عنوان تمایل طبیعی، محقق و لذا بداهةً ممکن است. اما مابعدالطبیعه به عنوان علم، اگر مراد ما از آن معرفت علمی به وجودات فوق حسی باشد، به عقیدهٔ کانت هرگز تحقق نیافته است. زیرا می‌توان ثابت کرد که کلیهٔ براهینی که تا به حال آورده‌اند نامعتبر یعنی برهان کاذب است. لذا می‌توان به درستی پرسید که آیا مابعدالطبیعه به عنوان علم ممکن است یا نه؟

مراتب فوق ممکن است پیچیده و موجب اغتشاش ذهن به نظر بیاید. اما در عمل آن قدر که با خلاصه کردن آن موجب اغتشاش ذهن به نظر می‌آید باعث اغتشاش ذهن نیست. اولا کانت خود به دو استعمال مختلف از لفظ «مابعدالطبیعه» اشاره می‌کند[۱۳]. ثانیاً از متن و سیاق کلام واضح می‌گردد که کانت این اصطلاح را در جای معینی به کدام معنی به کار می‌برد. ولی دانستن اینکه این اصطلاح در نوشته‌های او بیش از یك معنی دارد مهم است. زیرا اگر این مطلب را ندانیم ممکن است عجولانه نتیجه‌گیری کنیم که در اقوال او تناقض است، یعنی در یك جا مابعدالطبیعه را تصدیق و در جای دیگر رد می‌کند، در صورتی که واقعاً چنین تناقضی وجود ندارد.

۲. مسئلهٔ علم پیشینی

اما گرچه امکان مابعدالطبیعه به عنوان علم (یعنی علمی که دارای موضوعات خاص خویش

---

۱۳. مثلا رجوع کنید به *B*, 869-70.

است و متعالی از تجارب حسی است) از نظر کانت مسئلهٔ مهمی است، فقط جزئی از مسئلهٔ کلیی است که در *نقد عقل محض* مورد بحث واقع شده. این مسئلهٔ کلی را می توان گفت که مسئلهٔ امکان معرفت پیشینی است.

مقصود کانت از معرفت پیشینی معرفتی که نسبةً پیشینی باشد نیست، یعنی نسبت به این یا آن تجربه، یا این یا آن قسم تجربه. اگر کسی جامه‌ای را زیاد نزدیك آتش بگذارد تا کز شود یا بسوزد می گوییم باید به طور پیشینی یا از پیش می‌دانست که این طور می شود، یعنی بنا به تجارب سابق خود و قبل از عمل خویش بایستی می دانست که نتیجهٔ آن چه خواهد بود. اما این علم قبلی فقط نسبت به یك تجربهٔ خاص پیشینی خواهد بود. کانت دربارهٔ این قسم معرفت پیشینی نسبی نمی اندیشد. او دربارهٔ معرفتی که نسبت به هر گونه تجربه‌ای پیشینی باشد فکر می کند.

اما اینجا باید مواظب بود که چنین اخذ نتیجه نشود که کانت دربارهٔ مفاهیم فطری می اندیشد که بنا به فرض در ذهن انسان پیش از تجربه، به معنی زمانیِ لفظِ «پیش»، موجود است. معرفت پیشینی محض به معنی معرفتی نیست که صریحاً در ذهن قبل از اینکه شروع به تجربه کند حاضر است، بلکه به معنی معرفتی است که مأخوذ از تجربه نیست هر چند ظهور آن به عنوان آنچه ما «معرفت» می خوانیم در موقع و محل تجربه باشد. این جملهٔ مشهور را که مکرر نقل شده ملاحظه کنید که می گوید: «در این که تمام معرفت ما با تجربه شروع می شود شکی نیست.... اما هر چند همهٔ معرفت ما *با* تجربه آغاز می گردد لازم نمی آید که همه *ناشی از* تجربه باشد.»[۱۴] کانت با اصالت تجربیاتی مانند لاك تا این حد موافق است که بگوید «همهٔ معرفت با تجربه آغاز می شود». به عقیدهٔ او معرفت ما باید باتجربه شروع بشود، زیرا برای اینکه قوهٔ شناسایی به کار افتد لازم است که حواس ما از اشیاء متأثر شوند. همینکه حسیات، که مواد خام ومصالح تجربه هستند، داده شد ذهن شروع به کار می کند. در عین حال حتی اگر هیچ معرفتی زماناً مقدم بر تجربه نباشد، ممکن است که قوهٔ شناسایی عناصر پیشینی را ازدرون خود به هنگام ادراکات حسی فراهم کند. به این معنی عناصر پیشینی مأخوذ از تجربه نیستند.

اما اصلا چرا کانت تصور می کند که ممکن است معرفت پیشینی در کار باشد؟ پاسخ این است که او قانع شده بود که چنین معرفتی هست. او با دیوید هیوم موافق بود که نمی توان ضرورت و کلیت محض را از تجربه اخذ کرد[۱۵]. پس لازم می آید که «ضرورت و کلیت محض علایم معرفت پیشینی و به نحوی انفکاك ناپذیر به هم مربوط باشند».[۱۶] و به آسانی می توان

---

14. *B*, I.

۱۵. در نظر کانت، کلیتی که مبتنی بر استقرا باشد محض نیست، بلکه «مفروض و نسبی» است. اگر من براساس تجربهٔ شخصیم بگویم که عمر افراد بشر از صد سال تجاوز نمی کند، کلیت این حکم «مفروض» است. کلیت محض به هیچ وجه استثنابردار نیست.

16. *B*, 4.

ثابت کرد که ما دارای معرفتی هستیم که در تصدیقات ضروری و کلی مجال بیان می یابد. «اگر کسی مثالی از علوم بخواهد کافی است به هر یك از قضایای ریاضی بنگرد. اگر مثالی از اعمال عادی فهم خواسته شود، این قضیه که هر تغییری علتی دارد وافی به مقصود است.»[17] این قضیهٔ اخیر بنا به اصطلاح کانت «غیرخالص» است، به این معنی که مفهوم تغییر مأخوذ از تجربه است. ولی معهذا قضیهٔ مزبور پیشینی است، ولو مثالی از معرفت پیشینی محض نباشد، زیرا از احکام ضروری و کلی محض است.

پس حیطهٔ قابل ملاحظه‌ای از معرفت پیشینی موجود است. کانت دین خود را به هیوم اقرار کرده: «من طوعاً اقرار می کنم که فکر دیوید هیوم بود که چندین سال پیش ابتدا خواب جزمی مرا قطع کرد و جهت کاملا تازه‌ای به تحقیقات من در زمینهٔ فلسفهٔ نظری داد.»[18] اما هر چند از بحث هیوم در باب اصل علیت متقاعد شده بود که عنصر ضرورت در احکام و تصدیقات برحسب اصول تجربی محض قابل توجیه نیست، از قبول بیان علم‌النفسی هیوم دربارهٔ منشأ آن، برحسب تداعی تصورات، امتناع کرد. اگر من بگویم که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد، حکم من بیان معرفت پیشینی است: صرف بیان یك انتظار معتاد، که به طور مکانیکی به وسیلهٔ تداعی تصورات ایجاد شده باشد، نیست. کانت تأکید می کند که ضرورت «ذهنیِ محض» نیست[19]. اینکه هر واقعه یا حادثه یا تغییری بستگی به علتی دارد معلوم است و این معلوم بودن به نحو پیشینی است. یعنی حکم من صرفاً تعمیمی که حاصل تجربهٔ من از موارد خاص باشد نیست و احتیاج به تأیید از جانب تجربه هم ندارد تا حقیقت آن معلوم گردد. پس هر چند هیوم درست می گفت که نسبتی ضروری بین حادثه و علت در تجربه داده نشده، توضیح علم‌النفسی او دربارهٔ منشأ تصور ضرورت کافی نبود. این موردی از معرفت پیشینی است. اما یگانه مورد نیست. هیوم ممکن است توجه خود را بیشتر به نسبت علّی معطوف کرده باشد، ولی کانت «به زودی دریافت که مفهوم رابطهٔ بین علت و معلول به هیچ روی تنها رابطه‌ای نیست که به وسیلهٔ آن ذهن ارتباطاتی بین امور، به نحو پیشینی، می یابد»[20]. پس دامنهٔ معرفت پیشینی فراخ است.

ولی اگر معرفت پیشینی یقیناً موجود باشد، چرا کانت می پرسد چگونه ممکن است؟ زیرا اگر محقق باشد مسلماً ممکن هم هست. جواب البته این است که در مورد آن عرصه‌هایی که کانت اطمینان دارد که معرفت پیشینی بداهةً موجود است (ریاضیات محض و فیزیك محض)، مسئله این نیست که چگونه این معرفت ممکن است (بهتر این است که بگوییم، *آیا* ممکن است) بلکه چگونه ممکن است. یعنی پس از اینکه مسلم شد که امکان دارد (چون محقق است)، چگونه است که ممکن می شود؟ چگونه است که ما می توانیم معرفت پیشینی که مثلا در

---

17. *B*, 4-5. 18. *Prol.* Foreword. 19. *B*, 5. 20. *Prol.* Foreword.

ریاضیات داریم داشته باشیم؟

لیکن در مورد مابعدالطبیعهٔ نظری دعوی داشتن معرفت پیشینی مشکوک است. پس در اینجا سؤال این است که «آیا امکان دارد؟» نه اینکه «چگونه امکان دارد؟» اگر مابعدالطبیعه به ما معرفتی مثلا دربارهٔ خدا یا جاودانی بودن نفس می‌دهد چنین معرفتی، بنا به نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه، باید پیشینی باشد، باید مستقل از تجربه باشد، به این معنی که منطقاً متوقف بر احکام تجربی محض نباشد. اما آیا مابعدالطبیعهٔ نظری به ما چنین معرفتی عطا می‌کند؟ و آیا علی‌الاصول قادر به چنین کاری هست؟

۳. تقسیمات این مسئله

اکنون باید بکوشیم تا این مسائل را به نحو دقیقی بیان کنیم، و برای این کار باید به تمایزی که کانت بین انواع تصدیقات قائل شده است مراجعه کنیم.

اولا باید بین تصدیقات تحلیلی و ترکیبی (تألیفی) تمیز داد. تصدیقات تحلیلی آنهاست که در آنها محمول، لااقل به طور ضمنی، در مفهوم موضوع مندرج است. اینها را «تصدیقات توضیحی[۲۱]»[۲۲] می‌نامند از آن رو که محمول چیزی را، چه ضمنا و چه به تصریح، به مفهوم موضوع علاوه نمی‌کند. که قبلا در آن نبوده است؛ و صدق آنها بستگی به قاعدهٔ تناقض دارد، زیرا این گونه قضایا را نمی‌توان بدون ارتکاب تناقض منطقی انکار کرد. برای مثال کانت این قضیه را شاهد می‌آورد که «همهٔ اجسام بعد و امتداد دارند»، زیرا مفهوم امتداد در مفهوم جسم مأخوذ است. اما تصدیقات ترکیبی، محمولی را ایجاباً یا سلباً بر موضوع حمل می‌کنند که در مفهوم موضوع مندرج نیست. و لذا آنها را «تصدیقات توسیعی» یا «تزییدی»[۲۳] می‌نامند[۲۴]، زیرا چیزی را بر مفهوم موضوع علاوه می‌کنند. به نظر کانت قضیهٔ «همهٔ اجسام وزن دارند» مثال قضیهٔ ترکیبی است، زیرا مفهوم وزن یا سنگینی در مفهوم جسم، من حیث هی هی، داخل نیست.

اکنون باید در داخل طبقهٔ کلی تصدیقات ترکیبی تمایز دیگری قائل شویم. در تمام تصدیقات ترکیبی، چنانکه دیدیم، چیزی بر مفهوم موضوع علاوه می‌شود. رابطه‌ای ایجابا (اگر توجه خود رامنحصراً به قضایای ایجابی معطوف داریم) بین محمول و موضوع ایجاد می‌شود، اما محمول را نمی‌توان از موضوع به وسیلهٔ تحلیل صرف استخراج کرد. اما این رابطه ممکن است صرفاً واقع و ممکن باشد و در این صورت فقط در تجربه و به وسیلهٔ آن داده می‌شود. و هرگاه این طور باشد تصدیق مزبور پسینی[۲۵] ترکیبی است. مثلا قضیهٔ «کلیهٔ اعضای

---

21. erlaeuterungsurteile 22. *B*, II; *A*, 7. 23. erweiterungsurteile

۲۴. همان.

25. *a posteriori*

قبیلهٔ فلان کوتاه‌قدّند» را ملاحظه کنید و فرض کنید که این قضیه صادق باشد. قضیهٔ مزبور ترکیبی است، زیرا مفهوم کوتاهی قد را نمی‌توان به صورت تحلیل از مفهوم عضویت در قبیلهٔ فلان استخراج کرد[۲۶]. اما رابطه بین کوتاهی قد و عضویت در قبیله فقط در تجربه و به وسیلهٔ آن به دست می‌آید؛ و این تصدیق فقط حاصل یك رشته مشاهدات است. کلیت آن دقیق و قطعی نیست، بلکه مفروض و نسبی است. حتی اگر فی‌الواقع در حال حاضر هیچ عضو این قبیله نباشد که کوتاه نیست، در آینده ممکن است اعضای بلند قد به وجود بیاید. و از پیش نمی‌توان دانست که همهٔ افراد آن کوتاه‌قدند، این فقط یك امر واقع بالامکان و غیرضروری است.

اما به عقیدهٔ کانت نوع دیگری از قضایای ترکیبی هست که در آن رابطهٔ بین محمول و موضوع، هر چند با تحلیل صرفِ مفهومِ موضوع معلوم نمی‌شود، با این حال ضروری و قطعاً کلی است. اینها را قضایای پیشینی ترکیبی می‌نامند. مثالی که کانت می‌آورد این است که «هرچه حادث می‌شود علت دارد».[۲۷] این قضیه ترکیبی است، زیرا محمول که «علت داشتن» باشد در مفهومِ «هرچه حادث می‌شود» داخل نیست. ولی درعین حال پیشینی است، یعنی تصدیقی توسیعی است نه توضیحی، زیرا متصف به ضرورت و کلیت قطعی است که علایم تصدیقات پیشینی هستند. قضیهٔ هرچه حادث می‌شود علتی دارد به این معنی نیست که تا آنجا که تجربهٔ ما نشان می‌دهد همهٔ حوادث عللی داشته‌اند و تا تجربه خلاف آن را نشان نداده معقول است که انتظار داشته باشیم که حوادث آتی هم معلل به علت خواهند بود. معنی آن این است که هر حادثه‌ای، بدون امکان استثنا، علتی خواهد داشت. البته این قضیه به تعبیری متوقف بر تجربه است، یعنی به وسیلهٔ تجربه است که ما با وقوع یعنی حادث شدن امور آشنایی حاصل می‌کنیم. اما رابطهٔ بین محمول و موضوع به نحو پیشینی است و صرف تعمیم حاصل از تجربه نیست که به وسیلهٔ استقرا به آن واصل شده باشیم، و محتاج به تأیید از جانب تجربه هم نیست. از پیش، یعنی قبل از وقوع، می‌دانیم که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد و مشاهدهٔ یك چنین رابطه‌ای در مورد حوادثی که در حیطهٔ تجربه واقع می‌شود چیزی به تیقن و قطعیت تصدیق علاوه نمی‌کند.

به نظر من اینجا جای آن نیست که جریان مطلب غیر محقق کانت را قطع کنیم و مسئلهٔ مورد نزاع قضایای پیشینی ترکیبی را مطرح نماییم، ولی برای آشنایی ذهن خوانندگانی که تاکنون با آن آشنایی نداشته‌اند باید تذکر دهیم که وجود قضایای پیشینی ترکیبی از جانب منطقیان جدید، علی‌الخصوص اصالت تجربیان و تحصلیان، مورد ایراد شدید واقع شده است. نحوهٔ تقرب

---

۲۶. البته این تصدیق را می‌توان به یك تصدیق تحلیلی تبدیل کرد، بدین طریق که عضویت در قبیلهٔ فلان را طوری تعریف کرد که کوتاهی قد در آن مستتر باشد. اما در این صورت به حوزهٔ تعریفات لفظی و مضمون آنها وارد خواهیم شد و دیگر با واقعیت تجربی، یعنی قبیلهٔ فلان بدان صورت که موجود است، سروکار نخواهیم داشت.

27. *B*, 13; A, 9.

آنها به این مسئله با از آن کانت تفاوت دارد، اما من نمی خواهم راجع به آن تفصیل بدهم. نکتهٔ عمده این است که هر چند تمایز کلی بین قضایای تحلیلی و ترکیبی بلااشکال است، بسیاری فیلسوفان از تصدیق به وجود قضایای ترکیبی که پیشینی باشد امتناع می کنند.اگر قضیه‌ای ضروری باشد تحلیلی است. اگر قضیه‌ای تحلیلی نباشد به اصطلاح کانت ترکیبی پسینی است. به عبارت دیگر ادعای اصالت تجربیان این است که اگر قضیه‌ای فراتر از این می رود که معانی اجزاءِ قضیه را تحلیل یا معانی علایم را بیان کند، یعنی اگر اطلاع و خبر دربارهٔ واقعیات غیرکلامی یا غیرلغوی می‌دهد، رابطهٔ بین محمول و موضوع ضروری نیست و نمی‌تواند ضروری باشد. به عبارت دقیق کلیهٔ قضایای ترکیبی، به اصطلاح کانت، پسینی هستند. قضیه‌ای که صدق آن صرفاً منوط به اصل عدم تناقض است به گفتهٔ کانت، تحلیلی است. قضیه‌ای که صدق آن منوط به اصل عدم تناقض نیست نمی‌تواند ضرورتاً صادق باشد. جایی برای نوع ثالثی از قضایا، غیر از قضایای تحلیلی از طرفی و قضایای تجربی (که مطابق است با تصدیقات پسینی ترکیبی کانت) از طرف دیگر، نخواهد بود.

لیکن کانت یقین داشت که قضایای پیشینی ترکیبی، یعنی قضایایی که صرفاً «توضیحی» نیست ولی معرفت ما را به واقعیت افزایش می‌دهد و در عین حال پیشینی است (یعنی ضروری و قطعاً کلی است)، وجود دارد. پس می توان این مسئلهٔ کلی را که چگونه شناسایی پیشینی ممکن است، چنین بیان کرد که چگونه قضایای پیشینی ترکیبی امکان دارد؟ چگونه است که ما می توانیم چیزی دربارهٔ واقعیت به نحو پیشینی بدانیم؟ اما این مسئلهٔ کلی را می توان به چند مسئلهٔ جزئی دیگر تقسیم کرد، به این طریق که ببینیم قضایای پیشینی ترکیبی در کجا پیدا می شود.

در وهلهٔ اول آنها را در ریاضیات می توان یافت. «ابتدا باید متذکر بود که قضایای ریاضی خاص همیشه تصدیقات پیشینی هستند نه تجربی، زیرا حاوی مفهوم ضرورت اند که از تجربه نمی توان اخذ کرد.»[۲۸] قضیهٔ ۱۲=۵+۷ تعمیم تجربی نیست که استثناپذیر باشد، این یك قضیهٔ ضروری است. ولی در عین حال این قضیه، بنا به رأی کانت، تحلیلی، به معنایی که در بالا بیان کردیم، نیست بلکه ترکیبی است. مفهوم دوازده به صرف تحلیل مفهوم اتحاد بین هفت و پنج به دست نمی آید و نمی تواند هم به دست آید. زیرا این تصور به خودی خود متضمن مفهوم دوازده به‌عنوان عدد خاصی که حاصل اتحاد باشد نیست. مفهوم دوازده را جز به مدد شهود نمی توان به دست آورد. «پس قضایای حساب همیشه ترکیبی هستند.»[۲۹] یعنی پیشینی ترکیبی هستند، زیرا چنانکه دیدیم ضروری‌اند و نمی توانند پسینی ترکیبی باشند.

به همین منوال قضایای هندسهٔ خالص نیز پیشینی ترکیبی هستند. مثلا «خط مستقیم بین دو نقطه کوتاهترین [خط] است، قضیه‌ای ترکیبی است. زیرا مفهوم من از «مستقیم» حاوی مفهوم

---

28. *B*, 14. 29. *B*. 14.

کمیت نیست فقط مفید کیفیت است. پس مفهوم «کوتاهترین» علاوه بر آن است و با هیچ تحلیلی از مفهوم خط مستقیم قابل استخراج نیست. پس شهود باید یاری کند و فقط به وسیلهٔ آن این ترکیب ممکن است»[۳۰]. اما این قضیه گذشته از ترکیبی بودن ضروری و لذا پیشینی است و تعمیم تجربی نیست.

کانت می گوید که علمای هندسه از پاره‌ای قضایای تحلیلی استفاده می کنند؛ ولی تأکید می کند که کلیهٔ قضایای ریاضیات محض و خاصْ قضایای پیشینی ترکیبی است. بنا به رأی او، برخلاف نظر لایب نیتس، ریاضیات محض، علم تحلیلی صرف نیست که مبتنی بر اصل عدم تناقض باشد، بلکه خاصیت بنایی دارد. در فصل آینده، هنگامی که نظریهٔ کانت را دربارهٔ مکان و زمان شرح می‌دهیم، دربارهٔ مفهوم ریاضیات از نظر او، مطالب بیشتری خواهیم گفت. در اینجا کافی است به مسئله‌ای که حاصل از تعلیم او دربارهٔ این است که قضایای ریاضی قضایای پیشینی ترکیبی است اشاره کنیم؛ یعنی علم ریاضیات محض چگونه ممکن است؟ ما یقیناً به حقایق ریاضی علم پیشینی داریم، اما چگونه می‌توانیم چنین علمی حاصل کنیم؟

در وهلهٔ دوم قضایای پیشینی ترکیبی در علم فیزیك هم پیدا می شود. مثلا این قضیه را ملاحظه کنید که می گوید: «در تمام تغییراتِ عالمِ جسمانی (مادی) کمیت ماده ثابت می‌ماند.» این قضیه بنا به نظر کانت ضروری و لذا پیشینی است، اما در عین حال ترکیبی هم هست. زیرا در مفهوم ماده تصور ثبات آن به ذهن ما نمی‌آید، بلکه فقط تصور حضور آن در فضایی که متحیز است به ذهن ما می‌آید. البته فیزیك به طور کلی منحصراً مشتمل بر قضایای پیشینی ترکیبی نیست. اما «طبیعیات (فیزیك) در اصول خود حاوی تصدیقات ترکیبی پیشینی است»[۳۱]. و اگر مجموع این اصول را طبیعیات محض یا فیزیك محض بخوانیم، این مسئله مطرح می شود که «طبیعیات یا فیزیك محض چگونه ممکن است؟» ما در این عرصه علم پیشینی داریم، اما داشتن این علم چگونه برای ما ممکن است؟

کانت معتقد بود که در علم اخلاق هم قضایای پیشینی ترکیبی هست. ولی این موضوع را به فصل مربوط به نظریهٔ اخلاقی او احاله می کنیم، زیرا در اینجا از مسائلی بحث می کنیم که در کتاب *نقد عقل محض* مطرح و مورد بحث واقع شده است. لذابه موضوع مابعدالطبیعه می‌رسیم. و اگر مابعدالطبیعه را مورد ملاحظه قرار دهیم، می بینیم که منظور آن صرف تحلیل مفاهیم نیست. البته حاوی قضایای تحلیلی هست؛ ولی آنها قضایای مابعدطبیعی به معنی خاص کلمه نیستند. مابعدالطبیعه می‌خواهد بر معلومات ما دربارهٔ حقیقت و واقعیت بیفزاید. پس قضایای آن باید ترکیبی باشد، و در عین حال اگر از علوم تجربی نیست (چنانکه نیست) قضایای آن بایدپیشینی باشد. پس لازم می آید، اگر مابعدالطبیعه ممکن است، که قضایای آن

---

۳۰. *همان.*

31. *B*, 17.

پیشینی ترکیبی باشد. «و لذا مابعدالطبیعه، لااقل بنا به غرض خود، فقط عبارت است از قضایای پیشینی ترکیبی.»[۳۲] به عنوان مثال، کانت این قضیه را ذکر می کند که «عالم می بایستی ابتدا و آغازی داشته باشد».[۳۳]

ولی چنانکه دیدیم، دعوی مابعدالطبیعه به اینکه یك علم است مورد تردید است. پس مسئله این نیست که مابعدالطبیعه به عنوان علم *چگونه* ممکن است، بلکه این است که *آیا* مابعدالطبیعه اصلا ممکن است یا نه؟ در اینجا باید به تمایزی که قبلا قائل شدیم اشاره کنیم، یعنی تمایزی بین مابعدالطبیعه به عنوان یك تمایل یا استعداد طبیعی و مابعدالطبیعه به عنوان یك علم. چون کانت اعتقاد دارد که عقل انسان طبیعةً مجبور به طرح مسائلی است که نمی توان آنها را از طریق تجربه جواب داد می تواند به درستی بپرسد که مابعدالطبیعه به عنوان تمایل و استعداد طبیعی چگونه ممکن است. ولی، چون شك دارد که دعوی مابعدالطبیعه به اینکه به عنوان علم قادر است به مسائل خود پاسخ می گوید موجه باشد، مسئله در اینجا واقعاً این است که آیا مابعدالطبیعه به عنوان علم ممکن است یا نه.

پس با چهار مسئله مواجه هستیم. اول اینکه علم ریاضی محض چگونه ممکن است؟ دوم اینکه طبیعیات محض یا فیزیك محض چگونه ممکن است؟ سوم اینکه مابعدالطبیعه، به عنوان استعداد طبیعی، چگونه ممکن است؟ و چهارم اینکه آیا مابعدالطبیعه به عنوان یك علم ممکن است یا نه؟ کانت کلیهٔ این مسائل را در کتاب *نقد عقل محض* مورد بحث قرار داده است.

۴. انقلاب کپرنیکی کانت

اگر این مسئلهٔ کلی را مورد ملاحظه قرار دهیم که چگونه معرفت پیشینی ممکن است یا چگونه تصدیقات پیشینی ترکیبی ممکن است، و در عین حال موافقت کانت را با هیوم دربارهٔ امتناع اخذ ضرورت و کلیت مطلق از داده‌های تجربی درنظر بگیریم، می بینیم که چقدر برای او مشکل است که بگوید معرفت عبارت است از مطابقت ذهن با متعلقات آن. علت این امر واضح است. اگر ذهن برای علم به متعلقات خود باید خود را با آنها مطابق سازد و اگر درعین حال نمی تواند در این متعلقات، به عنوان آنچه در تجربه داده شده، روابط ضروری بیابد، توضیح این امر ممکن نخواهد بود که چگونه می توانیم تصدیقات ضروری و کلی مطلق اظهار کنیم که در واقع مورد تحقیق و اثبات قرار می گیرند، و چنانکه قبلا یا به نحو پیشینی می‌دانیم باید همیشه مورد تحقیق واثبات قرار گیرند. چنین نیست که مثلا می بینیم که حوادث مورد تجربه علت دارند، بلکه نیز از قبل می‌دانیم که هر حادثه‌ای باید علت داشته باشد. ولی اگر تجربه را فقط به آنچه داده شده است تنزل دهیم، نخواهیم توانست نسبت علی ضروری در آن کشف کنیم. پس تبیین

---

32. *B*, 18.

۳۳. همان.

علم ما به اینکه هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد، بر فرض اینکه علم فقط همان مطابقت ذهن با متعلقات آن باشد، محال خواهد بود.

لذا کانت فرضیهٔ دیگری پیشنهاد می کند: «تا به حال فرض شده است که همهٔ معرفت ما باید مطابق با متعلقات باشد. ولی کلیهٔ مساعی برای اینکه چیزی دربارهٔ آنها به نحو پیشینی و به وسیلهٔ مفاهیم به یقین بدانیم، بنابه این فرض، به جایی نرسیده است. پس اکنون سعی کنیم ببینیم که آیا اگر فرض کنیم که متعلقات باید با معرفت ما مطابقت یابند در موضوع مابعدالطبیعه بهتر پیشرفت می کنیم یا نه؟ به هر حال این با امکان امری که مطلوب ماست یعنی معرفت پیشینی به متعلقات، که چیزی دربارهٔ آنها قبل از اینکه داده شوند تعیین می کند، بهتر مطابقت دارد.»[۳۴]

کانت می گوید که این فرضیه مشابه با فرضیه‌ای است که کپرنیك پیشنهاد کرده. کپرنیك متوجه شد که هر چند چنین به نظر می رسد که خورشید از مشرق زمین عبور می کند و به مغرب می رود نمی توان از این امر موجّهاً چنین نتیجه گرفت که زمین ثابت است و خورشید به دور آن می گردد، به این دلیل که حرکت مشهود خورشید همان خواهد بود (یعنی کلیهٔ آثار ظاهری عیناً همان طور خواهد بود) که اگر زمین دور خورشید بگردد و فرد انسانی که مشاهده می کند با زمین حرکت کند. بنابر هر یك از دو فرض، آثار و پدیدارهای ظاهر یکسان خواهد بود. مسئله این است که آیا امور و پدیدارهای نجومی فقط بنا به فرض مرکزیت خورشید نیست که قابل توجیه‌اند، و یا لااقل بنا به این فرض، یعنی مرکزیت خورشید، نیست که بهتر و به نحوی مقتصدانه‌تر از فرضیهٔ مرکزیت زمین قابل تبیین اند؟ تحقیقات نجومی متعاقب نشان داد که در واقع این طور است. به همین منوال کانت می گوید حتی بنا به این فرضیه که برای اینکه اعیان و متعلقات معلوم باشند (یعنی اگر منظور از *متعلق*، متعلق معرفت باشد) باید آنها با ذهن مطابقت کنند نه بالعکس، واقعیت تجربی همان که هست باقی خواهد ماند. و اگر معرفت پیشینی بنا به فرض جدید قابل تبیین باشد و بنا به فرض سابق قابل تبیین نباشد. این آشکارا دلیلی بر صحت فرض جدید خواهد بود.

«انقلاب کپرنیکی» کانت متضمن این نیست که واقعیت مبدل به ذهن انسان و تصورات آن می شود. او نمی گوید که، تا حدی که مربوط به وجود اشیاست، ذهن انسان آنها را خلق می کند. آنچه او می گوید این است که نمی توان به اشیاء معرفت پیدا کرد و اشیاء نمی توانند متعلق معرفت ما قرار گیرند مگر اینکه مقید به پاره‌ای شرایط پیشینی معرفت از جانب عامل معرفت گردند. اگر فرض کنیم که ذهن انسان در معرفت منفعل صرف است، نخواهیم توانست معرفت پیشینی را که مسلماً واجد آنیم توجیه نماییم. پس باید فرض کنیم که ذهن فعال است. این فعالیت به معنی این نیست که ذهن اشیاء را از عدم خلق می کند. معنی آن این است که ذهن

34. *B*, XVI.

صور شناسایی خود را، که معین و مقدر از جانب احساس و فهم انسانی است، بر مادهٔ نهایی تجر به به اصطلاح تحمیل می کند و اشیاء را جز به وسیلهٔ این صور نمی توان شناخت. اما اگر می گوییم که ذهن صور شناسایی خود را به اصطلاح بر مواد خام علم تحمیل می کند، مراد این نیست که عامل معرفت انسانی این کار را بالاراده و به آگاهی و به قصد، انجام می دهد. عین آن گونه که بر تجربهٔ آگاه عرضه می شود، یعنی عینی که دربارهٔ آن می اندیشیم (مثلا یك درخت)، قبلا در تحت آن صور شناسایی قرار گرفته است که عامل معرفت انسانی به واسطهٔ یك ضرورت طبیعی و از آن جهت که چنان است که هست، یعنی به سبب ساختمان طبیعی خود به عنوان عامل معرفت، تحمیل می کند. لذا صور شناسایی امکان اعیان را معین می سازد، اگر مقصود از «عین» دقیقاً عین متعلق معرفت باشد. اگر مقصود از لفظ «عین» اشیاء فی نفسه باشد، یعنی اشیاء چنانکه جدا از هر گونه نسبتی با عامل معرفت وجود دارند، البته نمی توان گفت که به وسیلهٔ ذهن انسان معین و مقدر می شوند.

شاید بتوان مطلب را با مثال سادهٔ شخصی که عینك سرخ رنگ بر دیدگان دارد قدری روشن تر سازیم. از یك طرف واضح است که شخصی که دنیا را به سبب اینکه عینك سرخ رنگ بر چشم دارد سرخ می بیند، چیزهایی را که می بیند خلق نمی کند، خلق به معنایی که خدا خالق اشیاست. هرگاه چیزهایی وجود نداشت که در او تأثیر کند، یعنی قوهٔ باصرهٔ او را تحریك نماید، هیچ چیز نمی دید. از طرف دیگر چیزی را نمی تواند ببیند، یعنی ممکن نیست چیزی متعلق باصرهٔ او قرار گیرد، مگر اینکه به رنگ سرخ دیده شود. در عین حال برای اینکه تمثیل قابل اطلاق باشد باید نکتهٔ مهم زیر را علاوه کرد. کسی که عینك سرخ رنگ می زند از روی قصد این کار را می کند و به میل خود اشیاء را به رنگ سرخ می بیند. پس باید شخصی را در خیال مجسم کنیم که از بدو تولد قوهٔ باصره اش طوری بوده که همه چیز را سرخ می بیند. و لذا عالمی که در تجربه به او عرضه می شود عالمی سرخ رنگ است. این در واقع مبدأ عزیمت تفکر اوست. پس دو فرضیه ممکن است. یا همه چیز به رنگ سرخ *است*، یا اینکه اشیاء رنگهای مختلف دارند[۳۵] ولی به سبب یك عامل ذهنی (چنانکه در مثال آمده) به رنگ سرخ جلوه می کنند. خود آن شخص به صرافت ذهن فرضیهٔ اول را قبول می کند. ولی ممکن است به مرور زمان تبیین بعضی امور را بنا به این فرضیه مشکل بیابد و مجبور بشود فرضیهٔ دوم را در نظر بگیرد. و چون ببیند که بعضی امور را بنا به این فرضیهٔ دوم می توان تبیین کرد لکن بنا به فرضیهٔ سرخ رنگ بودن واقعی همهٔ اشیا نمی توان تبیین کرد، فرضیهٔ دوم را قبول می کند. البته او هیچ وقت نخواهد توانست رنگ حقیقی اشیاء را ببیند: ظواهر در نظر او بعد از تغییر فرضیه اش همان است که قبلا بود، کما اینکه حرکت ظاهری خورشید در نظر شخصی که فرضیهٔ مرکزیت خورشید را قبول کرده و

۳۵. به منظور این مقایسه باید به من اجازه داد که زبان عادی روزمره را به کار برم. واضح است که این یك مثال و مقایسه است، نه یك قول حساب شده دربارهٔ مقام رنگها از لحاظ معرفة الوجودی.

کسی که به مرکزیت زمین معتقد است کماکان همان است که قبلا بوده است. ولی حالا می‌داند که چرا اشیاء این طور ظاهر می‌شوند. شخصی که مرکزیت خورشید را قبول دارد می‌داند که حرکت ظاهری خورشید به دور زمین به علت حرکت زمین و حرکت خود او به دور خورشید است. کسی که همه‌چیز را به رنگ سرخ می‌بیند دلیلی برای این فرض دارد که این نحوهٔ جلوهٔ اشیاء به علت امری در خود اوست. به همین منوال کسی که «انقلاب کپرنیکی» کانت را قبول می‌کند دلیلی بر این عقیده دارد که بعضی نحوه‌های جلوهٔ امور در نظر او (به عنوان اینکه مثلا به هم ارتباط دارند و این ارتباط به واسطهٔ نسبتهای ضروری علّی است) ناشی از شرایط پیشینی ذهنی معرفت در درون خود اوست. البته او نخواهد توانست به اشیا، جدا از بستگی آنها به این شرایط یا صور پیشینی، علم پیدا کند؛ اما می‌داند که چرا عالم تجربه در آگاهی او چنان است که هست.

قبلا اشارهٔ کانت را در دیباچهٔ رسالهٔ *مقدمه بر هر فلسفه* ذکر کردیم که هیوم در اندیشهٔ او تأثیر داشته است. در مقدمهٔ ویرایش دوم *نقد عقل محض* او به تأثیر ریاضیات و فیزیك اشاره می‌کند و می‌گوید که فکر «انقلاب کپرنیکی» نتیجهٔ تأثیر آنها بوده است. در ریاضیات می‌بایستی انقلابی در همان اوایل رخ داده باشد. آن شخص یونانی، هر که بوده، که ابتدا خواص مثلث متساوی‌الساقین را ثابت کرده است نور جدیدی بر ذهن او ساطع گردیده است. زیرا متوجه شده که نه تفکر دربارهٔ شکل مرئی مثلث کافی است و نه تصور آن در ذهنش. او می‌بایست خواص مثلث مزبور را با یك جریان عمل طرح بنایی فعال ثابت کند. و به طور کلی ریاضیات وقتی علم شد که بر طبق مفاهیم پیشینی طرح بنایی گردید. در مورد علم فیزیك این انقلاب خیلی دیرتر حاصل شد. با آزمایشهای گالیله[۳۶] و توریچلی[۳۷] و دیگران نور جدیدی بر فیزیك تابیده شد. آنها سرانجام دریافتند که هر چند محقق علمی باید به طبیعت نزدیك شود تا از آن چیز بیاموزد، اما نباید این کار را مثل شاگرد مکتبی انجام دهد، بلکه باید به عنوان قاضی و حکم به طبیعت نزدیك شود و آن را وادار سازد که مانند شاهدی که در مقابل قاضی قرار دارد به سؤالات او که از روی طرح و نقشهٔ معین است پاسخ دهد. عالم محقق باید از یك طرف با اصول معین و از طرف دیگر با آزمایش به طبیعت رو کند و آن را وادار کند که به سؤالات او و بر حسب طرح و مقصود او جواب بدهد. نباید بگذارد که مانند کودکی که با تکیه بر ریسمان راه رفتن می‌آموزد زمام خود را به دست طبیعت بسپارد. هنگامی که فیزیکدانان متوجه شدند که باید طبیعت با نقشه و طرحهای از پیش اندیشیدهٔ آنها مطابقت یابد[۳۸]، پیشرفت واقعی در این علم

---

۳۶. Galileo Galilei (۱۵۶۴ـ۱۶۴۲) ریاضیدان و فیزیکدان و منجم ایتالیایی. ـــ م.

۳۷. Torricelli Evangelista (۱۶۰۸ـ۱۶۴۷) فیزیکدان ایتالیایی. ـــ م.

۳۸. واضح است که نظر کانت این نیست که فیزیکدان نظریه‌هایی را که از پیش تصور کرده است در طبیعت می‌یابد، بلکه منظور او جریان فرضیه و استقراء و تجربهٔ قابل هدایت است که در آن فیزیکدان به وضوح حالت انفعالی ندارد و صرفاً دریافت دارندهٔ تأثراتی از طبیعت نیست.

میسر گردید. این انقلابات در ریاضیات و فیزیك می‌رساند که در مابعدالطبیعه هم اگر فرض کنیم که اشیاء و اعیان باید با ذهن مطابقت یابند، به جای اینکه عکس این عمل صادق باشد، بهتر می‌توانیم پیشرفت کنیم. چنانکه هیوم ثابت کرده است، معرفت پیشینی بنا به فرض دوم قابل تبیین نیست، پس ببینیم بنا به فرض اول قابل تبیین است یا نه.

چگونه «انقلاب کپرنیکی» می‌تواند به تبیین معرفت پیشینی کمك کند؟ شاید با مثالی بتوان یك مفهوم بدوی حاصل کرد. می‌دانیم که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد. اما چنانکه هیوم ثابت کرد هیچ مقدار از مشاهدهٔ حوادث خاص جزئی مؤدی به حصول این معرفت نخواهد گردید. از این امر هیوم چنین نتیجه گرفت که نمی‌توان گفت ما علم داریم به اینکه هر حادثه‌ای علتی دارد. غایت آنچه می‌توانیم کرد این است که سعی کنیم یك تبیینِ نفسانی و روان‌شناسی از این عقیده و اقناع خود حاصل کنیم[۳۹]. اما به نظر کانت ما مسلماً می‌دانیم که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد. و این موردی از مصداق معرفت پیشینی است. اما به چه شرطی ممکن است؟ فقط به شرطی ممکن است که اعیان برای اینکه عین باشند (یعنی معلومِ ذهن باشند) باید تابع مفاهیم یا مقولات پیشینی فاهمهٔ انسانی شوند که علیت یکی از آنهاست. زیرا در این صورت هیچ چیزی هرگز وارد عرصهٔ تجربهٔ ما نمی‌شود مگر به عنوان متمثل ساختنِ نسبت علّی؛ همچنانکه، بنا به مثالی که زدیم، هیچ چیز نمی‌تواند جز به رنگ سرخ وارد عرصهٔ رؤیت شخصی شود که قوهٔ باصرهٔ او چنان تقوم یافته است که همه‌چیز را سرخ رنگ می‌بیند. اگر متعلقات تجربه بنا به ضرورت تا اندازه‌ای به واسطهٔ تحمیل شدن مقولات ذهنی چنین تقوم یافته، و اگر علیت یکی از این مقولات باشد، از قبل یعنی به نحو پیشینی می‌توان دانست که هیچ چیز در کلّ عرصهٔ تجارب انسانی واقع نمی‌شود مگر اینکه علت داشته باشد. و با تسرّی دادن این مفهوم به فراتر از مثال خاص یگانهٔ علیت، می‌توان امکان تمام معرفت پیشینی را تبیین کرد.

من دربارهٔ «فرضیهٔ» کانت سخن گفته‌ام. ودر واقع هم، از نظر مفهوم بدوی آن، البته فرضیه است، زیرا کانت مفهوم خود را چنین عرضه می‌دارد: «ببینیم شاید با این فرض بتوانیم بهتر پیشرفت کنیم...»، ولی او متذکر می‌شود که هر چند که این مفهوم به سبب انقلاب در طبیعیات و فیزیك به ذهن او القا گردیده است، در فلسفهٔ نقدی نمی‌توان به نحوی که عالم فیزیکدان آزمایش می‌کند اعیان و اشیاء را مورد آزمایش قرار داد. دراینجا سروکار ما با نسبت بین اعیان و آگاهی ذهنی به طور کلی است و نمی‌توان اعیان و اشیاء را از نسبت با عامل معرفت خارج ساخت، تا بتوان دید تفاوتی در آنها حاصل می‌کند یا نه. چنین امری علی الاصول محال است. ولی در عین حال اگر به مُوجب فرضیهٔ جدید بتوان آنچه را که به نحو دیگری قابل تبیین نیست

---

۳۹. در دیباچهٔ مقدمه بر هر فلسفه کانت به درستی یادآور می‌شود که هیوم هرگز در این واقعیت شك نکرد که مفهوم علت برای زندگی ضرورت دارد.

تبیین کرد و اگر بازدرعین حال موفق شویم قوانینی را که به نحو پیشینی در اساس طبیعت (به عنوان مجموع متعلقات ممکن تجربه) قرار گرفته ثابت کنیم، به اثبات صحت نظری که ابتدا به عنوان فرضیه تلقی شده بود توفیق یافته‌ایم.

۵. احساس، فهم، عقل و ساختمان نقد اوّل

«علم انسانی دو منشأ دارد که شاید هر دو ناشی از یك ریشهٔ مشترك ولی مجهول باشند، یکی احساس است ودیگری فهم. اعیان ازطریق اولی به ذهن عرضه یعنی داده می شوند و ازطریق دومی اندیشیده می شوند.»[۴۰] کانت در اینجا بین حس یا احساس[۴۱] و فهم[۴۲] تمیز می دهد و می گوید که اعیان به وسیلهٔ حس داده می شوند و به وسیلهٔ فهم اندیشیده می شوند. اما این اظهار را اگر به تنهایی و خارج ازمتن ملاحظه کنیم ممکن است موجب سوءِ فهم مقصود او شود، لذا شرح مختصری دربارهٔ آن داده می شود.

دیدیم که کانت با اصالت تجربیان در این امر موافقت ندارد که کل معرفت انسانی مأخوذ از تجربه است. زیرا معرفت پیشینی هم وجود دارد که توجیه آن برحسب اصول تجربی محض ممکن نیست. درعین حال با اصالت تجربیان در این امر موافق است که اِعیان در تجربهٔ حسی داده می شوند. اما لفظ «داده» ممکن است موجب گمراهی شود. اگر بخواهیم مطلب را ساده کنیم، باید بگوییم که فکر فقط وقتی بر اعیان عمل می کند که اعیان بر حس عرضه یا داده شوند؛ ولی لازم نمی آید که آنچه «داده» شده است خود ترکیبی از ماده و صورت نباشد که صورت آن را حس انسان تحمیل کرده است. عقیدهٔ کانت این بود که «داده» یك چنین ترکیبی است. پس لفظ «داده» باید به معنی دادهٔ به آگاهی تلقی شود، بدون اینکه مستلزم این باشد که حواس اشیاء فی نفسه را ادراك می کنند، یعنی اشیاء را چنانکه مستقل از عمل ترکیب کنندگی عامل معرفت انسانی وجود دارند. تجربهٔ حسی خود متضمن یك چنین فعالیتی است، یعنی ترکیب برحسب شهودات حسی پیشینی مکان و زمان. اشیاء فی نفسه هرگز به عنوان اعیان به ذهن داده نمی شوند. آنچه فاهمه در نزد خود به عنوان داده می یابد قبلا ترکیبی ازصورت وماده بوده است. و فاهمه سپس مجدداً داده‌های شهود حسی را تحت مفاهیم یا مقولات محض (غیرتجربی) خود ترکیب می کند.

پس حس و فهم در تقوم تجربه، و تعیین اعیان چون اعیان، با یکدیگر همکاری می کنند، هر چند سهم هریك متمایز ازدیگری است. اما معنی این امر آن است که عمل و وظیفهٔ مفاهیم یا مقولات محض فاهمه ترکیب داده‌های شهود حسی است. لذا آنها قابل اطلاق بر حقایقی که در تجربهٔ حسی داده نشده و نمی تواند داده شود نخواهند بود. و لازم می آید که هیچ مابعدالطبیعه‌ای که عبارت باشد از استفادهٔ ازمفاهیم یا مقولات فاهمه (مانند مفاهیم علت و

---

40. *B*, 24; *A*, 14.   41. sinnlichkeit   42. verstand

جوهر) بقول کانت برای تعالی جستن یا در گذشتن از تجربه و توصیف حقیقت فوق حسی، نمی‌تواند مشروعاً دعوی علم بودن کند. در واقع یکی از وظایف فیلسوف این است که تهی بودن این دعوی را برملا سازد.

بنابراین عمل مفاهیم یا مقولات محض فاهمه این است که کثرات حسی را ترکیب کنند، وفایدهٔ آنها در اطلاقشان بر داده‌های شهود حسی است: ولی بعضی تصورات نیز هستند که، هر چند انتزاع محض از تجربه نیستند، در عین حال قابل اطلاق بر داده‌های شهود حسی هم نیستند. اینها متعالی و درگذرندهٔ از تجربه هستند، به این معنی که هیچ اعیانی در تجربه داده نمی‌شوند و نمی‌توانند داده شوند که مطابق با آنها باشند. از این قبیل اند مفهوم نفس به عنوان مبدأ روحانی و مفهوم خدا. این مفاهیم چگونه ایجاد می‌شوند؟ ذهن انسان یك تمایل طبیعی دارد که مبادی غیرمشروط[۴۳] وحدت را بجوید. لذا مبدأ غیر مشروط وحدت کل تفکر مطلق را در مفهوم نفس به عنوان عامل تفکر یا خود[۴۴] می‌جوید. ومبادی غیرمشروط وحدت کلیهٔ اعیان تجربه را در مفهوم خدا یعنی هستی کامل اعلا می‌جوید.

این مفاهیم که به قول کانت متعالی یا درگذرنده‌اند از طرف او به عقل نسبت داده می‌شوند. پس باید تذکر داد که کانت لفظ عقل را با درجات متغیری از دقت، یعنی به معنی اعم و اخص، استعمال می‌کند. وقتی که *نقد* اولش را *نقد عقل محض* می‌نامد لفظ «عقل» که به کل مطالب کتاب اطلاق می‌شود شامل حس و فهم و عقل به معنی اخص است. به این معنی اخص، عقل از فهم، و به طریق اولی از حس، متمایز است. معنی آن خرد انسانی است که می‌خواهد کثراتی را متحد سازد و این کار را یا ارجاع به یك اصل غیر مشروط مثل خدا انجام می‌دهد.

اما این تمایل طبیعی عقل، من حیث هی، هیچ گاه مورد تحقیر کانت قرار نمی‌گیرد و برعکس او معتقد است که مفاهیم متعالی یا درگذرنده عمل انتظامی مهمی را انجام می‌دهند. مثلا مفهوم عالم به عنوان یك کل واحد، یعنی نظام کل پدیدارهایی به وسیلهٔ علیت مرتبط‌اند، پیوسته انسان را تشویق می‌کند که فرضیات تبیینی علمی وسیع‌تر و ترکیبات عقلی وسیع‌تری از پدیدارها اتخاذ کند. به عبارت دیگر به منزلهٔ یك غایت مثالی است که مفهوم آن ذهن را به تجدید مساعی وامی‌دارد.

اما اکنون این مسئله مطرح می‌شود که آیا این مفاهیم بیش ازدارا بودن عمل انتظامی واجد صفت دیگری هم هستند یا نه. آیا ممکن است منشأ علم نظری به حقایق مابازاء خود قرار گیرند؟ عقیدهٔ راسخ کانت این است که چنین چیزی ممکن نیست. به نظر اوهر کوششی برای استفادهٔ از این مفاهیم به عنوان مبنای مابعدالطبیعهٔ علمی محکوم به عدم توفیق است و اگر چنین کنیم خود را گرفتار مغالطات و تناقضات منطقی خواهیم کرد. اما با داشتن این مفاهیم به

---

۴۳. «غیرمشروط» به این معنی که از شرایط ذهنی احساس و عقل درمی‌گذرد.

44. ego.

وسوسه‌می افتیم که آنها را به طریق «متعال»[۴۵] استعمال کنیم. یعنی معرفت نظری خود را به ماوراء عرصهٔ تجربه امتداد دهیم. اما باید در مقابل این وسوسه مقاومت کرد.

اگر ملاحظاتی را که در این بخش ذکر کردیم به خاطر داشته باشیم فهمیدن ساختمان کلی کتاب *نقد عقل محض* آسان می شود. این کتاب به دو باب عمده تقسیم می شود که عنوان باب اول آن *تعلیم متعالی عناصر*[۴۶] است. موضوع این باب، چنانکه ازکلمهٔ «متعالی»[۴۷] استنباط می شود، عناصر (صور یا شرایط) پیشینی معرفت است. این باب به دو قسمت فرعی منقسم می گردد، *حسیات متعالی*[۴۸] و *منطق متعالی*[۴۹]. در قسمت اول کانت دربارهٔ صور پیشینی احساس بحث می کند و نشان می دهد که چگونه قضایای پیشینی ترکیبی ریاضیات امکان دارد. *منطق متعالی* به دو قسمت فرعی منقسم شده است: *تحلیل متعالی*[۵۰] و *جدل متعالی*[۵۱]. کانت در تحلیلات دربارهٔ مفاهیم یا مقولات محض فاهمه بحث می کند و نشان می دهد که چگونه قضایای پیشینی ترکیبی علوم طبیعی امکان دارند. در جدل دو موضوع عمده را مورد ملاحظه قرار می دهد، اول تمایل طبیعی به مابعدالطبیعه و دوم اینکه آیا مابعدالطبیعه (یعنی مابعدالطبیعهٔ نظری به شیوهٔ قدما) می تواند علم باشد یا نه. و چنانکه قبلا اشاره کردیم ارزش مابعدالطبیعه را به عنوان تمایل طبیعی تصدیق می کند، ولی دعوی آن را به عنوان اینکه علم واقعیی است که معرفت نظری در باب حقیقت صرفاً معقول به دست می دهد، رد می کند.

عنوان دومین باب عمدهٔ *نقد عقل محض تعلیم متعالی روش*[۵۲] است. به جای مابعدالطبیعهٔ نظری یا «متعال» که مدعی است علم به حقایقی است که از تجربه درمی گذرد، کانت یك مابعدالطبیعهٔ «متعالی» (یا استعلایی) در نظر می گیرد که حاوی تمامی نظام معرفت پیشینی، من جمله مبانی مابعدطبیعی علوم طبیعی، می شود. او نمی خواهد این نظام متعالی را در *نقد عقل محض* بیاورد. اگر تمامی نظام معرفت پیشینی را به منزلهٔ عمارتی بدانیم، می توان گفت که *تعلیم متعالی عناصر* یعنی اولین قسمت عمدهٔ کتاب به بررسی مواد و مصالح و عمل آنها می پردازد. در صورتی که *تعلیم متعالی روش* (قسمت دوم) طرح و نقشهٔ عمارت را مورد ملاحظه قرار می دهد و برای «تعیین شرایط صوری یك نظام تمام از عقل محض است»[۵۳]. پس کانت

---

۴۵. transcendent، یعنی مافوق‌-حس و عقل، در مقابل transcendental که همان پیشینی است و ما متعالی ترجمه کرده‌ایم. این دومی را «استعلایی» هم گفته‌اند. ــــ م.

46. *Transzendentale Elementarlehre*

۴۷. من هر معرفتی را که بیش از آنکه مشتغل به اعیان باشد با نحوهٔ ادراك اعیان سروکار داشته باشد. «متعالی» می نامم. (*A*, 11-12; *B*, 25).

48. *Die Transzendentale Aesthetik*

49. *Die Transzendentale Logik*

50. *Die Transzendentale Analytik*

51. *Die Tranzendentale Dialektik*

52. *Transzendentale Methodenlehre*

53. *B*, 735-6.

می‌تواند بگوید که *نقد عقل محض* طرح عمارت را به شیوهٔ معماران[54] ترسیم می‌کند و *نقد عقل محض*«مفهوم تام فلسفهٔ متعالی (یا استعلایی) است، اما خود این علم نیست[55]». اگر بخواهیم دقیق باشیم، باید بگوییم که *نقد عقل محض* فقط مقدمه‌ای است به نظام فلسفه یا مابعدالطبیعهٔ متعالی (یا استعلایی). ولی اگر اصطلاح مابعدالطبیعه را به معنی وسیعتری به کار بریم، البته می‌توان گفت که مندرجات *نقد عقل محض*، یعنی تعلیم عناصر و تعلیم روش، قسمت اول فلسفهٔ متعالی یا مابعدالطبیعه است.

۶. اهمیت *نقد* اوّل در متن مسئلهٔ عمومی فلسفهٔ کانت

در فصل پیشین ذکر کردیم که کانت در کتاب *رؤیاهای یك بینندهٔ ارواح* گفته است که مابعدالطبیعه علم به مرزها یا حدود عقل انسانی است. در *نقد عقل محض* او سعی می‌کند که این مطلب را بیان کند. اما مقصود از عقل عقل نظری است، یا به عبارت بهتر عقل در نقش نظری آن است. حصول معرفت نظری دربارهٔ حقایقی که در تجارب حسی داده نشده است، یا اصلا نمی‌تواند در تجارب حسی داده شود ممکن نیست. البته تفکر انتقادی عقل از نفس خود ممکن است، اما نتیجهٔ چنین تفکری بدواً و بیشتر انکشاف شرایط معرفت علمی یعنی شرایط امکان اعیان است. چنین تفکری عالمی از حقیقت فوق حسی را، به عنوان متعلق معرفت نظری، بر ما منکشف نمی‌سازد.

در عین حال این تجدید حدود معرفت نظری یا علمی ثابت نمی‌کند که مثلا خدا غیرقابل تصور است یا لفظ آن بی‌معنی است. کاری که می‌کند این است که آزادی و جاودانی نفس و خدا را ماوراء اثبات و ابطال قرار می‌دهد. لذا انتقاد از مابعدالطبیعه که در *جدل متعالی* آمده راه را برای ایمان عملی یا اخلاقی که مبتنی بر آگاهی اخلاقی است می‌گشاید. از این جهت کانت می‌تواند بگوید[56] که علم را پس زده تا جا برای ایمان پیدا کند و نقد مخرّب او از دعوی علم بودن مابعدالطبیعه ضربه‌ای است که بر ریشه و اساس اصالت ماده و اصالت تقدیر و الحاد و بی‌خدایی وارد می‌کند. زیرا این حقایق که نفس روحانی هست و انسان عامل مختار است و خدا وجود دارد، دیگر مبتنی بر دلایل مغالطه‌آمیز نخواهد بود که منکرین این حقایق را به انکار وادارد. اینها به عرصهٔ عقل عملی یا اخلاقی منتقل شده‌اند و متعلق ایمان قرار می‌گیرند نه متعلق علم (یعنی علم به آن معنی که درمورد علوم ریاضی و طبیعی به کار می‌رود).

اشتباه بزرگی است که تصور کنیم که این نظریه مثل لقمهٔ نانی است که کانت برای ساکت کردن متدینین جلو آنها انداخته است. زیرا در واقع این نظریه قسمتی از راه‌حل اوست برای مسئلهٔ عظیم سازش دادن بین عالم علم از یك طرف و عالم آگاهی اخلاقی و دینی از طرف دیگر. علم (یعنی فیزیك متداول) متضمن مفهوم قوانین علّی است که آزادی را نفی می‌کنند و انسان

---

54. architectonic   55. *B*, 28; *A*, 13.   56. *B*, XXX.

هم، اگر به عنوان عضو نظام جهانی مورد بررسی علماءِ لحاظ شود، از این قاعده مستثنی نیست. اما معرفت علمی حدودی دارد و حدود آن بسته به صور پیشینی حس و فهم انسان است. لذا دلیل معتبری بر این نیست که حدودِ معرفت علمی یا نظری با حدود حقیقت و واقعیت یکی باشد. آگاهی اخلاقی، هنگامی که مستلزمات و تضمنات عملی آن بسط یابد، انسان را به وراءِ عرصهٔ محسوس می برد. انسان، به عنوان موجود حسی و پدیداری، باید تابع قوانین علّی لحاظ شود و لذا مجبور و موجب است. اما آگاهی اخلاقی که خود حقیقتی است، متضمن مفهوم آزادی و اختیار است. پس هر چند از نظر علمی نمی توان ثابت کرد که انسان مختار است، اما آگاهی اخلاقی اعتقاد به آزادی را اقتضا می کند.

البته این نظر اشکالاتی در بر دارد. نه تنها تقسیم بین حقیقت محسوس و پدیداری[57] و حقیقت معقول[58] و ناپایدار محض در میان می آید، بلکه مخصوصاً این اشکال پیش می آید که مفهوم انسان را باید از یك طرف از لحاظ پدیداری موجب[59] دانست و از طرف دیگر از لحاظ ناپدیداری اورا آزاد دانست، یعنی در عین حال او هم مجبور است هم مختار، منتها از دو لحاظ مختلف. ولی این مشکلات را اینجا نمی شود بحث کرد. مقصود از ذکر نظر کانت دو چیز بود. یکی اینکه یك بارِ دیگر توجه را به مسئلهٔ کلی سازش دادن بین عالَم فیزیك نیوتونی و عالَم حقیقت و دین جلب نماییم. زیرا اگر این مسئلهٔ کلی را در نظر بگیریم، کمتر احتمال دارد که در جزئیات مستغرق شویم و کلیات را نبینیم. دیگر اینکه بازنماییم که کتاب *نقد عقل محض* از سایر تألیفات کانت جدا نیست و جزئی از فلسفهٔ تمام اوست که به تدریج درکتابهای متوالی ظاهر می گردد. درست است که *نقد اول* مسائل خاص خود را دارد و به این اعتبار مبتنی بر خود است. گذشته از اینکه تحقیق دربارهٔ معرفت پیشینی را در عرصهٔ عقل عملی هم باید دنبال کرد، نتایج کتاب *نقد اول* فقط جزئی از راه‌حل مسئلهٔ کلی است که در زیر تمام تفکرات کانت نهفته است. فهمیدن این مطلب در ابتدای بحث اهمیت دارد.

---

57. phenomenal reality 58. noumenal reality 59. determined

فصل ۱۲

کانت: معلومات علمی
(۳)

۱. زمان و مکان

کانت در آغاز مبحث موسوم به *حسیات متعالی* می گوید یگانه طریقی که علم ما ممکن است مستقیماً به اعیان تعلق گیرد شهود[۱] است. و شهود فقط هنگامی واقع می شود که عین معینی بر ما عرضه گردد. می گویند عقل الهی هم شهودی است و هم مثالی[۲]، یعنی شهود الهی متعلقات خود را خلق می نماید. اما شهود انسانی این طور نیست، زیرا که عین متعلق آن باید قبلا مفروض و موجود باشد. معنی این سخن این است که عامل معرفت انسانی باید از عین خارجی به نحوی متأثر شود. استعداد و ظرفیت قبول تصورات اعیان به وسیلهٔ متأثر شدن از آنها *احساس*[۳] نامیده می شود. «پس اعیان به وسیلهٔ احساس به ما عرضه می شوند و فقط همین است که شهود را برای ما فراهم می سازد.»[۴]

اگر این اقوال را به تنهایی ملاحظه کنیم لفظ «احساس» معنی وسیعی خواهد داشت و به معنی پذیرای معرفتی بودن یا استعداد قبول تصورات اعیان است به وسیلهٔ متأثر شدن از آنها. ولی باید در نظر داشته باشیم که کانت شهود الهی را به خلاف شهود بشری نه فقط مثالی (یعنی نمونه و اصل) بلکه عقلی هم می داند. پس لازم می آید که شهود بشری شهود حسی باشد. و لذا احساس به معنی استعداد قبول تصورات اعیان است به وسیلهٔ تأثر حسی از آنها. «تأثیر یك عین در قوهٔ تصور، تا آنجا که ما به وسیلهٔ عین متأثر می شویم، احساس[۵] است.»[۶] پس کانت با اصالت تجربیان تا این حد موافقت دارد که بگوید معرفت انسانی از اعیانْ محتاج احساس است. ذهن به وسیلهٔ تأثری در حواس باید به اصطلاح در تماس با اشیاء قرار گیرد. به نظر کانت بدیهی است که حواس به وسیلهٔ اشیاءِ خارجی مورد عمل قرار می گیرند و تأثیر این عمل در

---

۱. لفظ شهود (anschauung) هم بر عمل شهود اطلاق می شود و هم بر امری که مورد شهود قرار می گیرد. در مورد حاضر، این لفظ به معني اول به کار رفته است، اما کانت به کرات آن را به معنی دوم استعمال می کند.

2. archetypal　　3. sinnlichkeit　　4. *B*, 33; *A*, 19.　　5. empfindumg

6. *B*, 34; *A*, 19.

قوهٔ تصور موسوم به «احساس» است. پس احساس یك تصور ذهنی است، ولی نه به این معنی که به وسیلهٔ عامل معرفت[۷] ایجاد می شود.

اما شهود حسی فقط همان تأثیرات پسینی حواس ما به وسیلهٔ اشیاء نیست. متعلق شهود حسی تجربی را کانت «جلوه»[۸] می نامد، و در این جلوه دو عنصر را می توان ازهم تمیز داد. اول مادهٔ آن است که کانت آن را چنین وصف کرده که «چیزی است که با احساس تطابق و تقابل دارد»[۹]. دوم صورت این «جلوه» است و صورت را چنین وصف کرده که «آن چیزی است که کثرات جلوه را به نسبتهای معین مرتب می سازد و آرایش می دهد»[۱۰]. لیکن اگر ماده مطابق با احساس باشد، صورت، به تمایز از ماده، نمی تواند احساس باشد. از این رو اگر مادهٔ داده شده پسینی است، صورت باید در سمت عامل معرفت باشد یعنی باید پیشینی، یعنی صورت پیشینی احساس، باشد که مرتبط با اصل ساختمان احساس و شرط لازم هرگونه شهود حسی است. بنابه رأی کانت دو صورت محض احساس هست، مکان و زمان. در واقع مکان شرط لازم کلیهٔ شهودات تجربی نیست، ولی این نکته را فعلا می توان فروگذاشت. فقط کافی است تذکر دهیم که کانت در قول به یك عنصر پیشینی در تمام تجارب حسی از اصالت تجربیان محض جدا می شود.

در اینجا بهتر است بحث مکان و زمان را فعلا متوقف گذاریم و شمه‌ای در باب اصطلاحات کانت سخن گوییم. اول لفظ «تصور»[۱۱] است که به نحو وسیعی برای اطلاق بر حالات معرفتی متنوعی استعمال می شود. بنابراین «قوهٔ تصور» تقریباً معادل با «ذهن»[۱۲] است که این هم باز به معنی بسیار وسیعی به کار برده می شود. ثانیاً لفظ عین[۱۳] یا متعلق همیشه به یك معنی استعمال نمی گردد. مثلا در تعریف احساس که در بالا نقل شد «عین» باید همان چیزی باشد که کانت بعداً «شیء فی نفسه» می نامد و مجهول است. ولی عین معمولا به معنی عین متعلق معرفت است. ثالثاً در ویرایش اول کتاب *نقد عقل محض* کانت بین «جلوه» و «پدیدار» تمایز قائل می شود، «جلوه‌هایی از حیث اینکه بر حسب وحدت مقولات، عین محسوب می گردند پدیدار نامیده می شوند».[۱۴] لذا «جلوه» باید به معنی مضمون شهود حسی باشد هرگاه این مضمون «غیر متعین» یا خارج از مقولات محسوب گردد. اما در واقع کانت غالباً لفظ «جلوه» را به هر دو معنی استعمال می کند.

نکتهٔ دیگر اینکه چنانکه دیدیم مادهٔ جلوه‌ها همان است که «مطابق با احساس» وصف می شود. اما درجای دیگر می گوید که خود احساس را می شود «مادهٔ معرفت حسی»[۱۵] دانست.

---

7. subject 8. erscheinung 9. *B*, 34; *A*; 20.

۱۰. *B*, 34. این معنی در *A*, 20 با الفاظ نسبتاً متفاوتی بیان شده است.

11. vorstellung 12. gemüt 13. gegenstand 14. *A*, 248.

15. *A*, 50; *B*, 74; *Prol*, II.

و شاید این نحوهٔ بیان مظهر دو تمایل مختلف در فکر کانت باشد. شیءِ خارجی که در عامل معرفت تأثیر می کند خود مجهول است؛ اما با تأثیر در حواس ایجاد تصوری می کند. اما کانت گاهی متمایل است چنان سخن بگوید که گویی همهٔ جلوه‌ها تصورات ذهنی اند. و هنگامی که این نظرگاه در فکر او غالب است طبعاً خودِ احساس را به عنوان مادهٔ جلوه‌ها وصف می کند. زیرا چنانکه گفتیم احساس اثر عین است در قوهٔ تصور. اما کانت همچنین چنان سخن می گوید که گویی پدیدارها اعیانی است که تصورات ذهنی محض نیست و این طرز فکر غالب اوست. پس اگر از عمل مقولات فاهمه بر پدیدارها صرف نظر کنیم و خود جلوه‌ها را (به معنی اخص کلمه) مورد ملاحظه قرار دهیم، سخن دربارهٔ مادهٔ جلوه‌ها به عنوان اینکه «مقابل و مطابق با احساس» هستند طبیعی خواهد بود.

سه بند فوق را نمی توان جملهٔ معترضه شمرد، بلکه اگر تناقض نباشد باید حاشیه‌ای که در ضمن متن آمده دانست. به هر حال شرح مطلبی که در جملهٔ آخر بند بالا مندرج است می تواند عقیدهٔ کانت را روشن سازد و بیان ما را از آن به جلو ببرد و درواقع این نحوهٔ تقرب به مطلب را خود کانت پیشنهاد کرده است.[۱۶]

عالَم تجارب عادی به طور آشکار عبارت از اشیائی است با کیفیات مختلف؛ چیزهایی که نسبتهای مختلف بین آنها قائم است. به عبارت دیگر، معمولا دربارهٔ ادراك اشیاء چنین سخن می گوییم که هر یك از آنها را ممکن است برحسب کیفیاتشان وصف کرد و هریك از آنها با اشیاءِ دیگر نسبتهایی دارند. ادراك به این معنی مسلماً حاصل عمل همکاری بین فاهمه و حس است. اما ازمجموع این عمل می توان آنچه سهم فاهمه است انتزاع کرد تا به شهود تجربی، یا ادراك به معنی اخص، واصل شد. آنگاه با تحلیلی منطقی به جلوه‌ها می‌رسیم؛ یعنی به آنچه شاید بتوان مضمون حواس یا دادهٔ حسی نامید. ولی تحلیل را می توان فراتر برد، زیرا درداخل مضمون تجربهٔ حسی می توان بین عنصر مادی، یعنی آنچه مقابل ومطابق با احساس غیرمتعین است، وعنصر صوری، یعنی نسبتهای مکانی وزمانی کثرات جلوه‌ها، تمیز داد[۱۷]. غرض مبحث حسیات متعالی این است که عناصر صوری را به عنوان شرط لازم تجارب به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهد.

مطلب را این طور می توان بیان کرد که نازلترین سطح قابل تصور از چیزی که ممکن است آن را معرفت به اعیان و آشنایی با آنها دانست لااقل متضمن التفات و توجه به تصورات حاصل از عمل اشیاء بر حواس است. ولی التفات و توجه به احساسها بدون اینکه آنها را در مکان و

16. cf. *A*, 20-2; *B*, 35-6.

۱۷. به بیان دقیقتر، صورت جلوهٔ ظاهر، چنانکه دیدیم، چیزی است که باعث می شود کثرات جلوه‌ها (احساسها یا آنچه مطابق ومقابل با احساس است) به نسبتهای معینی مرتب شود و آرایش یابد. اما می توانیم از نسبتها به عنوان عناصر صوری جلوهٔ ظاهر سخن بگوییم.

زمان مربوط کرد ممکن نیست. مثلا التفات و توجه به دو احساس، یعنی آگاه شدن از آنها، متضمن این است که یکی را به دیگری در زمان، یعنی در ترتب و توالی زمانی، ربط بدهیم. یك احساس یا قبل از دیگری می آید یابعد از آن یا همزمان با آن. مکان و زمان مثل چارچوبی هستند که کثرات حس در آن منظم و مرتب می شوند. لذا در عین حال مادهٔ نامتعین جلوه را هم متحد و هم متمایز می سازند.

البته مقصود این نیست که اول از احساسهای نامرتب آگاهی حاصل می کنیم و سپس آنها را تحت صور پیشینی مکان و زمان قرار می‌دهیم. زیرا هرگز با احساسهای غیرمرتب روبه‌رو نمی شویم و ممکن نیست بشویم. در حقیقت مطلب عمدهٔ کانت این است که مکان وزمان شرایط لازم پیشینی تجربهٔ حسی هستند. پس آنچه در شهود تجربی عرضه می شود، یعنی آنچه از آن آگاهیم، به اصطلاح قبلا مرتب شده است. خود این ترتیب شرط آگاهی است نه نتیجهٔ آن. بلی در داخل جلوه‌های ظاهر می توان به وسیلهٔ عمل انتزاع یا تحلیل منطقی (عقلی) بین ماده و صورت تمیز داد، اما به مجرد اینکه صورت جلوه‌ها را که حاصل عمل ذهن است در فکر انتزاع می کنیم عینی که از آن آگاهی داریم ناپدید می گردد. خلاصه اینکه اعیان و متعلقات شهود حسی یا تجربی قبل از اینکه به آگاهی عرضه شوند در تحت صور پیشینی احساس قرار گرفته‌اند و عمل تنظیم و ترتیب و ایجاد رابطه در ضمن شهود حسی صورت می گیرد، نه پس از آن.

اکنون باید به تمایزی که کانت بین حس خارجی، که به وسیلهٔ آن اشیاءِ خارج از خود را ادراك می کنیم (یا به قول خود او اشیاء را به طور خارج از خویش در خود نمودار می سازیم)، و حس درونی یا داخلی، که به وسیلهٔ آن حالات درونی خود را ادراك می کنیم، قائل شده توجه کرد[۱۸]. مکان «صورت جمیع جلوه‌های ظاهر حس خارجی است. یعنی شرط ذهنی احساس است که شهود خارجی فقط در تحت آن ممکن می گردد»[۱۹]. کلیهٔ اعیان خارجی واقع در مکان نمودار می شوند و باید نمودار شوند. «زمان صورت حس درونی است، یعنی شهود خودمان[۲۰] و حالات درونی آن.»[۲۱] حالات نفسانی ما، یا به توالی یا به معیت، در زمان ادراك می شود، ولی در مکان ادراك نمی شود.[۲۲]

---

۱۸. کانت در این نکته با هیوم موافق است که به هنگام توجه به درون، موضوع ادراك، حالات نفسانی است نه یك خود یا روح دائمی. در این باره بعداً بیشتر بحث خواهد شد.

19. *B*, 42; *A*, 26.

۲۰. اشارهٔ کانت به «خود» به معنی تجربی آن است نه «روح» به مفهوم روحانی.

21. *B*, 49; *A*, 33.

۲۲. این نکته را باید به یاد داشت که هیوم متذکر می شود که ما نمی توانیم بگوییم یك حالت درونی در طرف راست یا چپ یك حالت درونی دیگر است.

چون کانت سپس می گوید که زمان شرط صوری پیشینی همهٔ جلوه‌هاست در صورتی که مکان فقط شرط صوری پیشینی جلوه‌های خارجی است، شاید به نظر چنان برسد که دچار تناقض شده است. ولی مقصود او این است که همهٔ تصورات، چه متعلق آنها امور خارج باشد چه نباشد، تعینات ذهن هستند و از این حیث به حالت درونی ما تعلق دارند[۲۳]. لذا همهٔ آنها باید تابع شرط صوری حسی یا شهود درونی یعنی زمان باشند. لیکن زمان به این نحو فقط شرط بالواسطه یا بالعرض جلوه‌های خارجی است در صورتی که شرط بالذات و بلاواسطهٔ جلوه‌های درونی است.

گفتیم که مکان و زمان صور محض احساس و صور شهود هستند. ولی قبلا به این نکته توجه دادیم[۲۴] که کانت لفظ «شهود» را به معانی مختلف استعمال می کند. و در آنچه «بیان متعالی» تصورات مکان وزمان است خود آنها را شهودات پیشینی می نامد. اینها مفاهیم مأخوذ از تجربه نیستند. تصور مکان را نمی شود به نحو پسینی از نسبتهای مورد تجربه بین جلوه‌های خارجی اخذ کرد؛ زیرا جلوه‌های خارجی را نمی توان در ذهن به داشتن نسبتهای مکانی تصور کرد مگر در داخل مکان. همچنین نمی توان وجود جلوه‌ها را همزمان یا به توالی تصور کرد، مگر اینکه تصور زمان قبلا حاضر بوده باشد. زیرا تصور وجود آنها، همزمان یابه توالی، در خود زمان است. همهٔ جلوه‌های خارجی را می توان نابود فرض کرد، ولی تصور مکان به عنوان شرط امکان آنها، باقی خواهد ماند. به همین منوال می توان همهٔ حالات درونی را نابود فرض کرد، ولی تصور زمان باقی خواهد ماند. پس مکان و زمان نمی توانند مفاهیم مأخوذ از تجربه باشند به علاوه، اگر مفهوم را به معنی تصور کلی بگیریم، اصلا مفهوم نمی توانند باشند. تصورات ما از مکانها به وسیلهٔ تحدید یك مکان وحدانی حاصل می شود که به عنوان مبنای ضروری آنها قبلا مفروض می گردد و تصورات ما از زمانهای مختلف یا مدتهای معینی از زمان به همین نحو حاصل می گردد. ولی به عقیدهٔ کانت مفاهیم کلی را نمی توان این گونه منقسم کرد. مکان و زمان مفاهیم جزئی هستند نه مفاهیم کلی. و آنها در سطح ادراکی یافت می شوند و مقدم بر مفاهیم فاهمه هستند نه بالعکس. پس باید چنین نتیجه گرفت که آنها شهودات پیشینی در سطح حس‌اند ولی نباید چنین تعبیر کرد که در تصورات مکان و زمان وحدانی حقایق موجود غیرذهنی را شهود می کنیم. تصورات مکان و زمان شرایط لازم ادراك هستند، ولی شرایطی هستند که در سمت و طرف ذهن عامل معرفت قرار دارند.

آیا بنابراین مکان و زمان در نظر کانت واقعیت ندارند؟ پاسخ این سؤال بسته به این است که به الفاظ «واقعی» و «غیر واقعی» چه معنایی بدهیم. جلوه‌ها، یعنی اعیانی که در شهود تجر بی

---

۲۳. لفظ Das Gemüt معمولا به «ذهن» ترجمه می شود. کانت این لفظ را به معنی بسیار وسیعی به کار می برد و البته آن را نباید معادل «فهم» یا «فاهمه» (verstand) دانست.

۲۴. ر. ك. حاشیهٔ شماره ۱ صفحهٔ ۲۵۱.

عرضه می‌شوند، قبلا به اصطلاح زمانیت یافته‌اند و در مورد جلوه‌هایی که خارج از خود ما تصور می‌شوند مکانیت یافته‌اند. پس واقعیت تجربی در مکان و زمان است و لازم می‌آید که گفته شود مکان و زمان باید واقعیت تجربی داشته باشند. اگر این سؤال که آیا مکان و زمان واقعیت دارند معادل این سؤال باشد که آیا واقعیت تجربی متصف به نسبت مکانی و زمانی است، پاسخ مثبت است. ما فقط جلوه‌ها را تجربه می‌کنیم و جلوه‌ها از راه اتحاد صورت و ماده، یعنی از طریقِ ترتیب دادن مادهٔ غیر متعین و خالی از صورتِ حس به وسیلهٔ اطلاق صور محض احساس، چنانند که هستند؛ یعنی متعلقات ممکن تجربه قرار می‌گیرند. هیچ متعلق حس خارجی نیست که در مکان نباشد و هیچ متعلق حس خارجی یا داخلی نیست که در زمان نباشد[25]. لذا واقعیت تجربی باید ضرورتاً متصف به نسبتهای مکانی و زمانی باشد. درست نیست که گفته شود جلوه‌ها «به نظر می‌رسد» که واقع در مکان باشند؛ زیرا آنها حقیقةً واقع در مکان و زمان«اند». ممکن است ایراد شود که بنا به نظر کانت مکان و زمان صور ذهنی احساس هستند و بنابراین باید آنها را مثالی دانست نه واقعی. لیکن مطلب این است که از نظر کانت واقعیت تجربی نمی‌تواند جدا از این صور وجود داشته باشد زیرا آنها داخل در قوام واقعیت تجربی هستند زیرا خود نیز از لحاظ تجربی واقعیت دارند.

از طرف دیگر، نظر به اینکه مکان و زمان صور پیشینی احساس بشری هستند حدود اطلاق آنها منحصر به چیزهایی است که بر ما ظاهر می‌شوند و جلوه می‌کنند. دلیلی نیست که فرض کنیم آنها به اشیاءِ فی نفسه، به تفکیك از ظهور و جلوهٔ آنها در نظر ما، اطلاق می‌گردند. ودرواقع ممکن نیست اطلاق شوند. زیرا ذاتاً شرایط امکان جلوه‌ها هستند. پس با اینکه صحیح است گفته شود که مثلا کلیهٔ جلوه‌ها در زمان هستند، درست نیست که بگوییم همهٔ اشیاء یا همهٔ واقعیات در زمان قرار دارند. اگر حقایق و واقعیاتی باشند که نتوانند در حواس ما تأثیر کنند و متعلق به واقعیت تجربی نباشند، نمی‌توانند واقع در زمان باشند، یعنی ممکن نیست دارای نسبتهای مکانی و زمانی باشند. با تعالی از واقعیت تجربی از تمامی مرتبهٔ مکانی و زمانی متعالی می‌شوند. بعلاوه آن واقعیاتی که درحواس ما تأثیر می‌کنند، وقتی که به خودی خود و جدا از اینکه متعلقات تجربه هستند لحاظ شوند، در مکان و زمان نیستند. ممکن است در اشیاء مبنایی باشد که به واسطهٔ آن، شیئی، به عنوان یك پدیدار، دارای پاره‌ای نسبتهای مکانی دون نسبتهای دیگر باشد، اما این مبنی مجهول است و ضرورتاً ناشناخته می‌ماند. خود آن نسبت مکانی نیست، زیرا مکان و زمان بر واقعیت غیر پدیداری اطلاقی ندارد.

پس حاصل کلام کانت این است که مکان و زمان از لحاظ تجربی واقعی و از لحاظ متعالی مثالی هستند. آنها از لحاظ تجربی به این معنی واقعی هستند که آنچه در تجربه عرضه می‌شود در مکان (اگر متعلق حواس خارجی باشد) و زمان واقع است. کانت تأکید می‌کند که مکان و

---

۲۵. «متعلق» را در اینجا باید به معنی متعلَّق معرفت انسانی، یعنی متعلق برای ما، گرفت.

زمان موهوم نیستند. تمیز این موهوم و واقعی، هم بنا به نظر او میسر است و هم بنا به نظر مخالف او. اما مکان و زمان متعالیاً مثالی هستند، به این معنی که عرصهٔ پدیدارها یگانه عرصهٔ اعتبار آنهاست و به اشیاءِ فی نفسه به تفکیك از ظهور و جلوهٔ آنها بر ما اطلاق نمی شوند[۲۶]. لیکن این مثالیت متعالی به واقعیت تجربی مرتبهٔ مکانی و زمانی لطمه‌ای نمی زند. از این رو کانت تصدیق ندارد که نظر او با اصالت معنی بارکلی یکی باشد، که می گوید وجود داشتن یا ادراك کردن است یا ادراك شدن. زیرا کانت معتقد به وجود اشیاءِ فی نفسه است که به ادراك در نمی آیند[۲۷]. و تأکید می کند که همان طور که نظریهٔ مرکزیت خورشید لطمه‌ای به پدیدارها نمی زند، انقلاب کپرنیکی او هم به واقعیت تجربی عالَم تجربه لطمه‌ای وارد نخواهد ساخت. مسئلهٔ تبیین پدیدارهاست نه انکار آنها. و نظر او دربارهٔ مکان و زمان قادر است معرفت پیشینی مبتنی بر این شهودات را که هیچ نظریهٔ دیگری قادر به تبیین آنها نیست تبیین نماید. اکنون به بیان این معرفت پیشینی می پردازیم.

۲. ریاضیات

کانت به قول خود یك «بیان متعالی» یا «استعلایی» از مکان و زمان می نماید. «مقصود من از بیان متعالی تبیین مفهومی است به عنوان یك اصل که از آن می توان امکان سایر معرفتهای ترکیبی پیشینی را دریافت. برای این منظور اولا لازم است که این گونه معرفتها واقعاً از مفهوم مزبور جاری شود، ثانیاً این معرفتها فقط در صورت فرض قبلی طریقهٔ معینی از تبیین این مفهوم ممکن می شود.»[۲۸] کانت در بیان متعالی خود از زمان بیش از این نمی گوید که اولا مفهوم تغیّر، و ضمن آن مفهوم حرکت (به عنوان تغیر مکان)، فقط در تصور زمان و از راه آن ممکن است، و ثانیاً نمی توان معرفت پیشینی ترکیبی را که در تعلیم کلی زمان ظاهر می شود جز با فرض قبلی اینکه زمان شهود پیشینی است تبیین کرد. اما در بحث از مکان به تفصیل بیشتر[۲۹] راجع به ریاضیات و مخصوصاً هندسه سخن می گوید. و نظر کلی او این است که امکان معرفت ریاضی که خصلتاً ترکیبی پیشینی است فقط برحسب نظریهٔ اینکه مکان و زمان شهودات پیشینی محض است قابل تبیین است.

به عنوان مثال این قضیه را در نظر بگیریم که می گوید: «ممکن است شکلی با سه خط

---

۲۶. باید به یاد داشت که جلوه و ظهور یعنی معروض صور پیشینی احساس واقع شدن.

۲۷. اینکه آیا این اعتقاد با سایر نظریات کانت سازگار است یا نه، مسئله‌ای است که در حال حاضر لزومی به پرداختن بدان نیست.

28. *B*, 40.

۲۹. یعنی اگر بخش «بیان استعلایی مفهوم مکان» و نیز اجزائی از «ملاحظات دربارهٔ حسّیات متعالی» را که مربوط به آن است در نظر بگیریم.

مستقیم رسم کرد.» این قضیه را نمی‌توان با مجرد تحلیل مفاهیم خط مستقیم و عدد سه حاصل کرد. باید این عین (مثلث) را ساخت یعنی ترسیم کرد، یا به قول کانت عینی به ذهن خود در شهود عرضه کرد. این ممکن نیست یك شهود تجربی باشد، زیرا در این صورت نمی‌تواند قضیهٔ ضروری حاصل کند. لذا باید یك شهود پیشینی باشد. و از این لازم می‌آید که عین مزبور (مثلث) نه ممکن است یك شیءِ فی نفسه باشد و نه صورت خیالی یك شیءِ فی نفسه. ممکن نیست یك شیءِ فی نفسه باشد، زیرا اشیاءِ فی نفسه، بنابه تعریف، در نظر ما ظاهر نمی‌شوند. و حتی اگر امکان شهود یك شیءِ فی نفسه را تصدیق کنیم این شهود نمی‌تواند پیشینی باشد. شیءِ باید به ذهن من در شهود پسینی عقلی عرضه گردد؛ اگر چنین چیزی ممکن باشد. همچنین نمی‌توان فرض کرد که عین مزبور (مثلث) صورت خیالی یا تصور شیءِ فی نفسه است. زیرا قضایای ضروریی که ما می‌توانیم به وسیلهٔ ترسیم مثلث حاصل کنیم راجع به خود مثلث هستند. مثلا می‌توانیم خواص مثلث متساوی الساقین را ثابت کنیم و دلیلی نداریم بر اینکه فرض کنیم آنچه ضرورتاً دربارهٔ تصوری صادق است دربارهٔ شیءِ فی نفسه هم صادق است. پس چگونه می‌توانیم در شهود اعیانی بسازیم که ما را قادر می‌سازند قضایای پیشینی ترکیبی را بیان کنیم؟ فقط به شرطی می‌توانیم این کار را انجام دهیم که در ما استعداد و قوهٔ[30] شهود پیشینی باشد که شرط کلی و ضروری امکان اعیان شهود خارجی است. ریاضیات یك علم تحلیلی محض نیست، که فقط معلوماتی دربارهٔ مضامین مفاهیم یا معانی الفاظ می‌دهد، بلکه معلومات پیشینی دربارهٔ متعلقات شهود خارجی می‌دهد. اما این ممکن نیست مگر اینکه شهودات لازم برای ساختن ریاضیات همگی مبتنی بر شهودات پیشینی باشند، که شرایط ضروری برای نفسِ امکان متعلقات شهود خارجی هستند. بنابراین «هندسه علمی است که خواص مکان را ترکیباً ولی به نحو پیشینی تعیین می‌کند».[31] لیکن تعیین خواص مکان به این طریق ممکن نیست مگر اینکه مکان صورت محض احساس بشری، یعنی شهود پیشینی محض، باشد که شرط ضروری کلیهٔ متعلقات شهود خارجی است.

شاید موضوع با مراجعه به رسالهٔ مقدمه بر هر *فلسفهٔ* کانت تا اندازه‌ای روشنتر شود کهٔ در آنجا راجع به عینیت ریاضیات، یعنی اطلاق آن به اعیان، بحث می‌کند. هندسه که شعبهٔ خاصی از ریاضیات است به نحو پیشینی طرح و ترسیم می‌گردد. با این حال خوب می‌دانیم که قضایای آن ضروری است، به این معنی که واقعیت تجربی باید همیشه با آنها منطبق باشد. عالِم هندسه خواص مکان را به نحو پیشینی تعیین می‌کند و قضایای او همیشه در مورد مرتبهٔ مکانیِ تجربی صادق است. اما او چگونه می‌تواند اخبار پیشینی ضرورتاً صادق بدهد که با رجوع به عالم تجربی خارج دارای اعتبار عینی باشد؟ فقط در صورتی می‌تواند این کار را بکند که مکانی که خواص آن را تعیین می‌نماید صورت محض احساس بشری باشد که فقط به وسیلهٔ آن صورت،

---

30. vermoegen   31. *B*, 40.

اعیان به ذهن ما عرضه می شوند و فقط به پدیدارها اطلاق می شود نه به اشیاءِ فی نفسه. هر گاه این نحوهٔ تبیین را قبول کنیم «به آسانی می فهمیم و بدون چون وچرا ثابت می کنیم که کلیهٔ متعلقات خارجی عالَم محسوس ضرورتاً و دقیقاً باید با قضایای هندسه مطابق باشند».[۳۲]

کانت به این طریق خاصیت پیشینی بودن ریاضیات را برای اثبات نظریهٔ خود دربارهٔ مکان وزمان به کار می برد. و ارتباط نظر او با نظر افلاطون قابل توجه است. افلاطون هم به پیشینی بودن ریاضیات اعتقاد داشت. ولی او بیان آن را با فرض شهود «اعیان ریاضی» می کرد که جزئیات معقولی هستند که پدیدار نیستند و تقرّر بالذات دارند. ولی این نحوهٔ تعبیر برحسب اصول کانت منتفی است؛ و او افلاطون را متهم می کند که عالَم حس را رها کرده و به یك عالم خلأ مثالی پناه برده که ذهن در آن نمی تواند تکیه‌گاه مطمئنی داشته باشد. ولی در این رأی با افلاطون شریك است که معرفت ریاضی دارای خاصیت پیشینی است هر چند نحوهٔ بیان او دربارهٔ آن با افلاطون فرق دارد.

استشهاد به رأی لایب نیتس هم می تواند نظر کانت را دربارهٔ ریاضیات روشنتر سازد. به نظر لایب نیتس کلیهٔ قضایای ریاضی و من جمله علوم متعارفهٔ آن را می توان به‌مدد تعریفات و اصل عدم تناقض ثابت کرد. اما به نظر کانت علوم متعارفهٔ اساسی را نمی توان با توسل به اصل عدم تناقض ثابت نمود. لذا هندسه خاصیت علوم متعارفه‌ای دارد. ولی کانت معتقد است که علوم متعارفهٔ اساسی هندسه مظهر بصیرتی است در ماهیت ذاتی مکان که در یك شهود ذهنی پیشینی نمودار می گردد. ولی به وضوح ممکن است که هم عقیده داشت که علوم متعارفه غیرقابل اثبات اند و هم اینکه بصیرت در ماهیت ذاتی مکان نیستند. مثلا ممکن است چنانکه هیلبرت[۳۳] عقیده دارد فروض و اصول موضوعهٔ آزاد باشند.

باز هم بنا به رأی لایب نیتس، در تهیه و تشکیل علم ریاضیات، ذهن به نحو تحلیلی عمل می کند و فقط به تعاریف و اصل عدم تناقض احتیاج دارد و پس از آن تحلیل به عمل می آورد. اما چنانکه دیدیم نظر کانت این است که‌ریاضیات علم تحلیلی محض نیست، بلکه ترکیبی است و محتاج شهود است، و به نحو انشایی و بنایی عمل می نماید؛ و این امر همان قدر که در مورد هندسه صادق است دربارهٔ علم حساب هم صدق می کند. لیکن اگر نظری را که بیش از همه برتراند راسل طرفدار آن است قبول کنیم که ریاضیات بالمآل قابل تبدیل به منطق است، به این معنی که ریاضیات خالص را می توان علی‌الاصول از پاره‌ای مفاهیم منطقی بدوی و قضایای غیرقابل اثبات استنتاج نمود، طبعاً باید نظر کانت را رد کنیم. یعنی نظر کانت را باید بعد از کتابهای *مبانی ریاضیات*[۳۴] و *اصول ریاضیات*[۳۵] (تألیف راسل) باطل شده محسوب

---

32. *Prol.*, 13. remark I.

۳۳. David Hilbert (۱۸۶۲ـ۱۹۴۳) ریاضیدان بزرگ آلمانی. ــ م.

34. *Principles of Mathematics*

35. *Principia Mathematica*

داریم. اما نظر راسل دربارهٔ تحلیلی بودن محض ریاضیات به هیچ وجه قبول عام نیافته است. و اگر مثل براور[۳۶] مثلا چنین بیندیشیم که ریاضیات فی الواقع متضمن شهود است برای نظریهٔ کانت ارزش بیشتری قائل خواهیم شد، ولو توجیه اورا دربارهٔ مکان وزمان قبول نکنیم. معهذا چون خود من ریاضیدان نیستم نمی‌توانم بگویم این نظریه چه اندازه حقیقت دارد. فقط می‌توانم جلب توجه کنم که فلاسفهٔ ریاضی جدید با یکدیگر بر سر اینکه ریاضیات چنانکه کانت گفته کاملا تحلیلی نیست، یعنی علم تحلیلی محض نیست، موافقت ندارند.

ولی باید به یك جنبهٔ نظریهٔ کانت راجع به هندسه توجه داشت که منتقدان را بر آن داشته که بگویند نظریهٔ او پس از تحولات اخیر علم هندسه از اعتبار افتاده است. مقصود کانت از مکان یا فضا مکان یا فضای اقلیدسی و مقصودش از هندسه نیز هندسهٔ اقلیدسی بوده[۳۷]. پس لازم می‌آید که اگر عالم هندسه خواص فضا را درك و بیان می‌کند هندسهٔ اقلیدسی تنها هندسه باشد. هندسهٔ اقلیدسی به ضرورت بر واقعیت تجربی اطلاق می‌شود و هیچ نظام هندسی دیگری اطلاق نمی‌گردد. اما بعد از زمان کانت هندسه‌های غیراقلیدسی کشف شده و ثابت گردیده که فضای اقلیدسی فقط یکی از فضاهای قابل تصور است. بعلاوه هندسهٔ اقلیدسی تنها هندسه‌ای نیست که به واقعیت اطلاق می‌شود، غرض و مقصود عالم هندسه ومسائلی که او با آنها سروکار دارد تعیین می‌نماید که کدام هندسه باید به کار برده شود. البته نمی‌شود کانت را ملامت کرد که هندسهٔ اقلیدسی را منحصراً صحیح می‌دانسته است. ولی در عین حال کشف هندسه‌های دیگر وضع او را غیرقابل دفاع ساخته است.

اگر بخواهیم کاملا دقیق باشیم نباید بگوییم که کانت امکان هندسه‌های غیر اقلیدسی را مطلقاً نفی کرده است. زیرا مثلا می‌گوید: «در مفهوم شکلی که بین دو خط مستقیم محاط گردیده باشد تناقضی نیست، زیرا مفهوم دو خط مستقیم و تقاطع آنها حاوی نفی شکل نیست. عدم امکان آن در خود مفهوم نیست، بلکه درترسیم و ساختن مفهوم در فضا یعنی در شرایط و تعینات فضاست. اما اینها واقعیت عینی خود را دارند یعنی به اشیاءِ ممکن اطلاق می‌شوند، زیرا درخود حاوی صورت تجربهٔ کلی به نحو پیشینی هستند.»[۳۸] ولی حتی اگر این قولِ کانت را چنین تعبیر کنیم که او به طور ضمنی گفته است که هندسهٔ غیراقلیدسی عقلا و منطقاً امکان دارد بازهم صریحاً می‌گوید که چنین هندسه‌ای را نمی‌توان شهوداً ترسیم کرد و ساخت. و از نظر کانت این معادل است با اینکه بگوییم که نظام هندسی غیراقلیدسی غیرممکن است. هندسهٔ غیراقلیدسی به این معنی قابل تصور است که اصل عدم تناقض نافی آن نیست. ولی چنانکه دیدیم هندسه از نظر کانت صرفاً مبتنی بر اصل عدم تناقض نیست و علم ترکیبی است

---

۳۶. Luitzen Egbertus Jan Brouwer (۱۸۸۱ـ۱۹۶۶) ریاضیدان بزرگ هلندی. ــ م.

۳۷. لایب‌نیتس نیز فضا را فضای اقلیدسی می‌دانست.

38. *B*, 268; *A*, 220-1.

نه تحلیلی. از این جهت قابلیت ترسیم و ساختن برای نظام هندسی ضروری است و لذا قول به اینکه فقط هندسهٔ اقلیدسی را می‌توان ساخت در واقع قول به این است که نظامهای غیراقلیدسی غیرممکن است.

پس اگر خاصیت قابلیت ترسیم و ساختن هندسه را مفروض بدانیم و اگر هندسه‌های غیراقلیدسی را بتوان ترسیم کرد و ساخت، به هر حال چنین لازم می آید که نظریهٔ کانت دربارهٔ هندسه چنانکه هست قابل قبول نباشد. و اگر نظامهای هندسی غیراقلیدسی قابل اطلاق باشند این برخلاف نظریهٔ کانت خواهد بود که فضای اقلیدسی شرط کلی و ضروری امکان اعیان است. ولی من نمی‌خواهم نظری دربارهٔ این بدهم که آیا می‌شود نظریهٔ کانت را به نحوی تجدید کرد که با کشفیات متأخر ریاضیات مطابق شود یا نه. از نظر ریاضیات محض این مسئلهٔ خیلی مهمی نیست. از نظر فلسفی البته دارای اهمیت است، ولی ممکن است دلایل دیگری بر نفی نظریهٔ کانت دربارهٔ مثالیت متعالی مکان و زمان اقامه کرد.[۳۹]

معهذا اگر چنین فرض کنیم که کانت حقیقت نظریهٔ خود را دربارهٔ زمان و مکان ثابت کرده است، می توان گفت که به سؤال اول خود، یعنی چگونه علم ریاضیات ممکن است، جواب داده است. یعنی چگونه می توان امکان معرفت ترکیبی پیشینی را که بدون شك در ریاضیات واجد هستیم تبیین نمود؟ و این فقط در صورتی قابل تبیین است که زمان و مکان از لحاظ تجربی، واقعی و از لحاظ متعالی مثالی باشند، به تعبیری که در بالا بیان شده است.

بالاخره ما به آخرین مطلب در این موضوع می‌رسیم. شاید به خیال خوانندگان خطور کرده باشد که بحث کانت دربارهٔ ریاضیات در سطح حسّیّات غریب به نظر می رسد. ولی البته او خیال نمی کرد که حساب و هندسه را بتوان با حواس وبدون استفاده از فهم کشف کرد و بسط داد. مسئله این بود که مبنای لازم عمل ذهن در بسط و نشر نظامهای قضایای هندسی چیست. و از نظر کانت صور پیشینی احساس، یعنی شهودات محض زمان و مکان، چنین مبنای لازمی هستند. به نظر او همهٔ شهود انسانی حسی است و اگر در ریاضیات شهود لازم باشد باید حسی باشد. شاید نظر او که همهٔ شهود انسانی ضرورتاً حسی است درست نباشد. ولی به هر حال قائل به این نظریهٔ باطل نبوده که حواس بدون همکاری فهم می توانند نظامهای هندسی بنا کنند.

۳. مفاهیم یا مقولات محض فاهمه

بحث دربارهٔ *تحلیل متعالی* را با بیان مطلب مهم همکاری حس و فهم در حصول معرفت انسانی آغاز می کنیم.

---

۳۹. به یك معنی، لایب نیتس هم قایل به مثالیت متعالی زمان و مکان بوده اما نسبت به عقل الهی نه عقل ما، و از نظر کانت این تفاوت کمال اهمیت را دارد.

معرفت انسانی از دو منشأ عمده در ذهن حاصل می‌شود. اولی قوه یا استعداد دریافت ارتسامات[۴۰] است. عین از طریق آن به ما عرضه می‌شود. شهود حسی ذهن را با داده‌ها مجهز می‌سازد و حصول اعیان به عنوان داده‌های حس به طریق دیگر امکان‌پذیر نیست. منبع عمدهٔ دوم معرفت انسانی قوهٔ تفکر دربارهٔ داده‌ها به وسیلهٔ مفاهیم است. قابلیت ذهن برای دریافت *ارتسامات احساس*[۴۱] نامیده می‌شود. قوهٔ ایجاد بالطّبع تصورات به *فهم*[۴۲] موسوم است و همکاری و مشارکت هر دو قوه برای حصول معرفت اعیان لازم است. «بدون حس هیچ عینی به ذهن داده نمی‌شود و بدون فهم هیچ عینی مورد تفکر قرار نمی‌گیرد. فکر بدون مضمون خالی است و شهود بدون مفاهیم نابیناست... فهم قادر به شهود نیست و حواس قادر به تفکر نیستند. فقط از اتحاد و همکاری هر دو است که معرفت حاصل می‌گردد.»[۴۳]

ولی هر چند همکاری هر دو قوه برای حصول معرفت لازم است، اما نباید اختلافات بین آنها را نادیده گرفت. می‌توان بین احساس و قوانین آن از یك طرف و فاهمه و قوانین آن از طرف دیگر تمیز داد. علم به قوانین احساس قبلا مورد ملاحظه واقع شده است. اکنون باید توجه خود را به علم به قوانین فاهمه، یعنی منطق، معطوف داریم.

لیکن منطقی که ما از آن اینجا بحث می‌کنیم منطق صوریی که فقط صور تفکر را مورد لحاظ قرار می‌دهد و از مضمون آن و اختلافات بین اقسام اعیانی که دربارهٔ آنها می‌توان فکر کرد انتزاع می‌نماید نیست[۴۴]. موضوع بحث، چنانکه کانت می‌گوید، «منطق متعالی» است. این منطق به جای منطق صوری متداول، که کانت آن را قبول دارد، عرضه نشده است، بلکه به عنوان علمی جدید بر آن علاوه گردیده. این منطق هم مثل منطق صوری محض مشتغل به اصول پیشینی تفکر است، ولی برخلاف آن از تمام مضمون معرفت، یعنی نسبت علم با متعلق آن، انتزاع نمی‌کند. زیرا بحث آن دربارهٔ مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه و اطلاق آنها به اعیان است، اما نه اطلاق آنها به اعیان معین بلکه اطلاق آنها به اعیان به طور کلی. به عبارت دیگر، منطق متعالی مشتغل به معرفت پیشینی به اعیان است تا آنجا که این معرفت عمل فاهمه باشد. حسیات متعالی که قبلا مورد ملاحظه قرار دادیم صور محض احساس را، به عنوان شرایط لازم پیشینی برای اینکه اعیان در احساس عرضه شوند، بررسی می‌کند. منطق متعالی مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه را به عنوان شرایط لازم برای اینکه اعیان (یعنی داده‌های شهود حسی) مورد تفکر قرار گیرند بررسی می‌نماید.

---

40. impressions 41. sinnlichkeit 42. verstand

43. *B*, 75; *A*, 51.

۴۴. مثلا هنگامی که به طور منظم به اصطلاح نقشه‌ای از صور گوناگون تفکر قیاسی ترسیم می‌کنیم، فقط با خود این صور سروکار داریم. تمام این مطلب را می‌توان به صورت رقومی عرضه کرد، بی‌آنکه اشاره‌ای به اعیان و متعلقات آن شود.

مطلب را این طور می توان بیان کرد. اعتقاد راسخ کانت این بود که در فاهمه مفاهیم پیشینی هست که به وسیلهٔ آنها کثراتِ پدیدارها ترکیب می شود. علیت یکی از آنهاست. پس برای بررسی منضبط این مفاهیم و اصول مبتنی بر آنها جا هست. در تعقیب بررسی این موضوع طرقی را که به وسیلهٔ آنها فاهمهٔ انسانی ضرورتاً پدیدارها را ترکیب می کند و معرفت را میسر می سازد کشف خواهیم کرد.

موضوع بخش دوم *منطق متعالی*، یعنی *جدل متعالی*، سوءِاستفاده از مفاهیم و اصول پیشینی و تسری دادن نامشروع آنها از اعیانی است که در شهود حسی عرضه شده به اشیاء به طور عموم، من جمله اشیائی که نمی توانند به معنی صحیح کلمه به عنوان اعیان به ما عرضه شوند. ولی بحث دربارهٔ این بخش دوم را برای فصل آینده می گذاریم. دراینجا به بحث از بخش اول، یعنی *تحلیل متعالی*، خواهیم پرداخت و نخست باید دید مفاهیم پیشینی فاهمه کدام است (*تحلیل مفاهیم*).

ولی چگونه می توان این کار را انجام داد؟ بدیهی است که نمی توان فهرست کاملی از کلیهٔ مفاهیم ممکنه تهیه کرد و سپس مفاهیم پیشینی را از آنها که پسینی یا تجربی هستند و از تجربهٔ حسی منتزع شده اند جدا کرد. و حتی اگر این کار عملا ممکن بود می بایستی ملاك یا روشی برای تمیز این مفاهیم پیشینی و تجربی در دست داشت. اگر روشی در دست داشته باشیم که تشخیص دهیم کدام یك از مفاهیم پیشینی محض اند، ممکن است استفادهٔ از این روش ما را قادر سازد که مقصود خود را بدون تهیهٔ یك چنین فهرست کلی برآوریم. پس مسئله این است که آیا طریقه‌ای برای تعیین مفاهیم پیشینی فاهمه به نحو مستقیم و منظم وجود دارد یا نه. آنچه لازم است اصل یا به قول خود کانت یك «نشانی متعالی[۴۵]» برای کشف این مفاهیم است.

کانت این نشانی را در قوهٔ تصدیق[۴۶] می یابد که در نظر او همان قوهٔ تفکر است. «همهٔ اعمال فهم را می توان تبدیل به تصدیقات کرد به طوری که فاهمه همان قوهٔ تصدیق به نظر بیاید. زیرا این، بنا به آنچه در بالا گفته شد، قوهٔ فکر کردن است.»[۴۷] اما تصدیق چیست؟ تصدیق کردن که همان فکر کردن باشد این است که تصورات مختلف را متحد سازیم تا به وسیلهٔ مفاهیم تشکیل یك معرفت را بدهد[۴۸]. پس در تصدیق، تصورات به وسیلهٔ مفاهیم ترکیب می شود. و البته اگر دربارهٔ تصدیقات خاص جزئی سخن می گوییم حدی برای تعداد آنها معین کردن امکان پذیر نیست. لیکن تعیین تعداد طرق ممکنهٔ تصدیق، یعنی تعداد انواع منطقی تصدیقات برحسب صورتشان، ممکن است. و به قول کانت منطقیان قبلا این کار را انجام داده اند، لیکن تحقیقات خود را فراتر نبرده و علت این را که چرا فقط اینها صور تصدیق هستند معلوم نکرده اند. ولی

45. Leitfaden 46. judgment 47. *B*, 94; *A*, 69.

۴۸. در نظر کانت، معرفت بالواسطهٔ عین است، تصوری است از تصور یك عین. هیچ تصوری جز شهود، نسبت مستقیم با عین ندارد، مفاهیم فقط با تصورات دیگر، یعنی با شهودات یا مفاهیم دیگر، نسبت مستقیم دارند.

درست همین جاست که می توان «نشانی متعالی» را یافت. زیرا هر صورت تصدیق به وسیلهٔ یك مفهوم پیشینی تعیین می شود. لذا برای کشف فهرست مفاهیم پیشینی محض فاهمه فقط باید جدول انواع ممکن منطقی تصدیقات را ملاحظه نمود.

مطلب را می توان به این نحو توضیح داد که فاهمه شهود نمی کند، تصدیق می کند، و تصدیق کردن ترکیب کردن است. اما چند طریق اساسی برای ترکیب کردن هست (که به قول کانت حاصل وحدت در ترکیب است) که در انواع ممکن منطقی تصدیقات متظاهر می گردد. و اینها ساختمان پیشینی فاهمه را، که به عنوان قوهٔ توحیدی یا ترکیبی ملاحظه می‌شود، ظاهر می سازند. لذا به این ترتیب می توان اعمال اساسی ترکیب کنندهٔ فاهمه را کشف کرد. «اعمال فاهمه را، اگر بتوان اعمال وحدت در تصدیق را بتمامه نشان داد، می توان یافت، و در بخش آتی می بینیم که این کار را بسهولت می‌توان انجام داد.»[۴۹]

تاکنون به طور کلی دربارهٔ مفاهیم محض یا پیشینی فاهمه سخن گفته‌ایم. ولی کانت آنها را به نام «مقولات» نیز می خواند و شاید این لفظ بهتری باشد. فاهمه که قوهٔ توحید یا ترکیب یا تصدیق است واجد یك ساختمان مقولات پیشینی است. یعنی چون چنان است که هست، ضرورتاً تصورات را به انحاءِ معینی برحسب بعضی مقولات اساسی ترکیب می کند. معرفت به اعیان بدون این ترکیب غیرممکن است. لذا مقولات فاهمه شرایط پیشینی معرفت‌اند. یعنی شرایط پیشینی برای امکان مورد تفکر قرار گرفتن اعیان هستند و این اعیان تا مورد تفکر قرار نگیرند نمی توان واقعاً گفت که مورد معرفت قرار گرفته‌اند، زیرا چنانکه دیدیم احساس و فهم در ایجاد معرفت همکاری دارند، هر چند عمل آنها مختلف است و می توان جداگانه مورد لحاظ قرار داد.

جدول کانت از انواع تصدیقات یا اعمال منطقی تصدیق را می توان اکنون ارائه داد. از لحاظ تسهیل کار جدول مقولات اورا هم می آوریم. طرح تمام آن نشان می‌دهد که کدام مقوله با کدام عمل منطقی مطابق است، یا مطابق فرض شده است. این جداول در فصل اول *تحلیل مقولات* داده شده است[۵۰].

کانت دربارهٔ فهرست مقولات می گوید که مانند فهرست مقولات ارسطو بدون ترتیب نیست، بلکه در آن اصلی به طور منظم به کار رفته است. بنابراین، شامل تمام مفاهیم اصلی محض یا مقولات فاهمه است. البته مفاهیم محض دیگری هم در فاهمه هست، اما آنها مشتق (به نحو پیشینی) و فرعی هستند. کانت آنها را امور قابل حمل[۵۱] در مقابل محمولات[۵۲] و به تمایز از آنها می خواند ولی فهرستی از آنها نمی‌دهد، یعنی فهرست جامع مفاهیم پیشینی اصلی و مشتق و مأخوذ فاهمه را به دست نمی‌دهد. از لحاظ مقصود او همین فهرست مفاهیم اصلی یا

49. *B*, 94; *A*, 69. 50. *B*, 95 and 106; *A*, 70 and 80. 51. predicables
52. praedicamenta

احکام	مقولات
۱. کمّیت	۱. کمّیت
۱. کلّی	۱. وحدت
۲. جزئی	۲. کثرت
۳. شخصی	۳. تمامیّت
۲. کیفیّت	۲. کیفیّت
۴. موجب	۴. واقعیت (ایجاب)
۵. سالبه	۵. عدم واقعیت (سلب)
۶. معدوله	۶. حصر
۳. نسبت	۳. نسبت
۷. مطلقه (یا جملیّه)	۷. ذاتیّت و تقرّر (جوهر و عرض)
۸. شرطیّه	۸. علّیت و بستگی (علت و معلول)
۹. منفصله	۹. مشارکت (تقابل بین عامل و قابل)
۴. جهت	۴. جهت
۱۰. ظنّی	۱۰. امکان و امتناع
۱۱. خبری	۱۱. وجود و عدم
۱۲. قطعی	۱۲. ضرورت و امکان (به معنی ثانوی)

مقولات کافی است.

ولی کانت در مورد اینکه خیال می کرد فهرست جامع مقولات را داده بیش از حد خوش بینی نشان داده است. زیرا واضح است که اصل و مبدأ او برای تعیین آنها منوط به قبول نظریات معینی دربارهٔ تصدیق است که مأخوذ از منطق زمان اوست. لذا اخلاف او توانسته‌اند فهرست او رامورد تجدید قرار دهند ولو اینکه اندیشهٔ کلی مقولات پیشینی را قُبول داشته باشند.

شاید این نکته قابل ذکر باشد که بنا به نظر کانت مقولهٔ سوم در هر یك از این ثلاثات از ترکیب مقولهٔ اول ودوم به دست می آید. مثلا تمامیت همان تکثر است که به عنوان وحدت لحاظ شده و حصر همان واقعیت است که با نفی توأم شده و اشتراك علیت جوهر است که به طور متقابل معین شده و به وسیلهٔ جوهر دیگر تعیین می‌شود. و ضرورت همان وجود است که به وسیلهٔ امکان وجود داده شده است.[۵۳] این تعبیر طرح ثلاثات شاید قدری به نظر بعید برسد،

۵۳. بنا براین مفهوم واجب‌الوجود عبارت خواهد بود از مفهوم موجودی که امکان او مستلزم وجود است، یعنی نمی‌تواند ممکن صرف باشد. اما این مفهوم، از نظر کانت، قابل اطلاق عینی نیست.

لیکن از این جهت که بعدها در فلسفهٔ هگل مفهوم تحول ثلاثی از طریق نهاده[۵۴]، وانهاده[۵۵] و همنهاده[۵۶] اهمیت می‌یابد بد نیست به تذکر کانت جلب توجه شود.

۴. توجیه اطلاق مقولات

پس بنا به رأی کانت دوازده مقولهٔ پیشینی فاهمه هست. اما چه توجیهی برای استفادهٔ از آنها در ترکیب پدیدارها داریم؟ چه توجیهی برای اطلاق آنها به اعیان هست؟ چنین مسئله‌ای در مورد استفاده از صور پیشینی احساس پیش نمی‌آید. زیرا، چنانکه دیدیم، اصلا هیچ عینی به نظر ما عرضه نمی‌گردد و داده نمی‌شود، مگر اینکه مادهٔ غیر متعینِ احساس در تحت صور مکان و زمان قرار بگیرد. لذا سؤال دربارهٔ اینکه چگونه اطلاق صور احساس به اعیان موجه است بی‌مورد خواهد بود. زیرا این صور شرایط ضروری اصل وجود اعیان هستند. لیکن وضع در مورد مقولات فاهمه تفاوت دارد. در اینجا اعیان قبلا در شهود حسی حاضرند. آیا ممکن نیست که این اعیان، یعنی جلوه‌ها، بر اثر اطلاق مقولات فاهمه بر آنها معوج و منحرف شوند؟ پس باید ثابت کرد که این اطلاق موجه است.

اثبات موجه‌بودن این اطلاق را کانت استنتاج استعلایی مقولات نامیده است. ولی لفظ «استنتاج» ممکن است مورد سوءِتعبیر واقع شود. زیرا ملهم کشف منظم ماهیت مقولات است. و این کار قبلا انجام شده است. پس در این مورد، چنانکه خود کانت توضیح داده، استنتاج به معنی موجه ساختن است. معنی لفظ «استعلایی» نیز از مقابلهٔ آن با لفظ «تجربی» آشکار می‌گردد. کانت نمی‌خواهد اطلاق مقولات را به وسیلهٔ اثبات اینکه استفادهٔ از آنها مثلا در فلان علم به نحو تجربی مثمر است موجه سازد. می‌خواهد موجه بودن اطلاق آنها را به وسیلهٔ این ثابت کند که آنها شرایط پیشینی هرگونه تجربه‌ای هستند. لذا می‌تواند بگوید که غرض از استنتاج استعلایی این است که ثابت نماید که مفاهیم یا مقولات پیشینی فاهمه شرایط پیشینی امکان تجربه هستند.

مسئله را می‌شود دقیق‌تر تعریف کرد. مکان و زمان هم شرایط پیشینی تجربه هستند، لیکن آنها شرایطی هستند که ضرورتاً برای اینکه اعیان به ذهن عرضه یعنی داده شوند مورد احتیاج‌اند. عمل استنتاج استعلایی این است که ثابت نماید که مقولات شرایطی هستند که ضرورتاً برای اینکه اعیان مورد تفکر قرار گیرند مورد احتیاج‌اند. به عبارت دیگر، موجه ساختن اطلاق مقولات به اعیان باید به این صورت باشد که ثابت نماید که ممکن نیست اعیان جز از راه مقولات ترکیب کنندهٔ فاهمه مورد تفکر واقع شوند. و از آنجا که تفکر در اعیان برای معرفت آنها لازم است، اثبات اینکه اعیان جز از طریق مقولات قابل تفکر نیستند، معادل است با اثبات اینکه آنها جز از طریق مقولات نمی‌توانند مورد معرفت قرار گیرند و این معادل است

54. thesis 55. antithesis 56. synthesis

با اثبات اینکه استفادهٔ از مقولات موجه است، یعنی آنها اعتبار عینی دارند.

این مسیر فکر بوضوح در انقلاب کپرنیکی کانت مضمون است. استفادهٔ از مقولات را نمی‌توان بنا به فرض اینکه ذهن باید با اعیان مطابقت حاصل کند موجه ساخت. لیکن اگر برای اینکه اعیان مورد معرفت قرار گیرند باید با ذهن مطابقت یابند، و اگر معنی این امر آن است که آنها باید درتحت مقولات فاهمه قرار گیرند تا اعیان به معنی تام باشند، دیگر توجیه بیشتری برای استفادهٔ از مقولات لازم نیست.

فهم نحوهٔ استدلال کانت در استنتاج استعلایی ابداً آسان نیست. اما در ضمن آن مفهوم مهمی را متعرض می‌شود که باید آن را مختصرا توضیح داد، ولو نحوهٔ تفکر او را بیش از حد ساده کنیم. در این توضیح توجه خود را معطوف به بیان استنتاج مندرج در ویرایش دوم کتاب *نقد عقل محض* خواهیم کرد که با مندرجات ویرایش اول تفاوت زیاد دارد.

کانت متعلق معرفت را این طور تعریف می‌کند: «آنچه درمفهوم آن کثرات یك شهود معین متحد می‌شوند.»[۵۷] بدون ترکیب، معرفت اعیان غیرممکن است. یك به اصطلاح «جریان» تصورات غیرمربوط را نمی‌توان معرفت نامید. اما ترکیب عملِ فاهمه است. «ارتباط[۵۸] کثرات را حس هرگز نمی‌تواند به ذهن عرضه کند...، زیرا این یك عملِ ذاتیِ قوهٔ تصور است. و چون باید این قوه را، برای تمیز آن از احساس، فاهمه نامید، هر نوع ارتباطی، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، خواه از کثرات شهود و خواه از چند مفهوم، عمل فاهمه خواهد بود. و به این عمل نام کلی ترکیب را می‌دهیم.»[۵۹]

اندیشهٔ ارتباط یا اجتماع علاوه بر مفاهیم کثرات و مفاهیم ترکیب آنها، حاوی عنصر دیگری است. این عنصر تصور وحدت کثرات است و لذا ارتباط را می‌توان عبارت از «تصور وحدت ترکیبی کثرات دانست»[۶۰].

اشارهٔ کانت در اینجا به مفهوم یا مقولهٔ پیشینی وحدت که در فهرست مقولات آمده نیست، و نمی‌گوید که هر ارتباطی مستلزم اطلاق این مقوله است. زیرا اطلاق هر مقوله، خواه وحدت یا مقولهٔ دیگر، متضمن فرض قبلی وحدتی است که او بدان اشاره می‌کند. پس کانت دربارهٔ چه سخن می‌گوید؟ او از وحدتی سخن می‌گوید که عبارت است از نسبت با یك عامل معرفت[۶۱] مدرِك و متفکر. اعیان به وسیلهٔ مقولات مورد تفکر قرار می‌گیرند ولی بدون این وحدت قابل تفکر نخواهند بود. به عبارت دیگر، عمل ترکیب‌کنندگی فاهمه جز در داخل وحدت آگاهی میسر نیست.

این می‌رساند که کثرات شهود یا ادراك نمی‌توانند مورد تفکر واقع شود و متعلق معرفت

---

57. *B*, 137.

۵۸. لفظی که کانت به کار می‌برد verbindung یا conjuntio (به معنی اجتماع) است.

59. *B*, 129-30. 60. *B*, 130. 61. subject

قرار گیرند، مگر اینکه ادراك و تفکر چنان در عامل معرفت واحد متحد شوند که آگاهی نفسانی[۶۲] بتواند باجمیع تصورات همراه باشد. کانت این مطلب را چنین بیان می کند که من *می‌اندیشم* باید بتواند با کلیهٔ تصورات یك شخص ملازم باشد. لازم نیست که من همیشه راجع به اینکه ادراکات و تفکرات به من تعلق دارد بیندیشم. ولی بدون *امکان* چنین آگاهیی هیچ وحدتی به کثرات شهود نمی‌توان داد و هیچ ارتباطی ممکن نخواهد بود. «من *می‌اندیشم* باید بتواند با تمام تصورات من ملازم باشد. زیرا در غیر این صورت ممکن است چیزی در من متصور گردد که نتواند به هیچ وجه مورد تفکر قرار گیرد. و این به منزلهٔ آن است که بگوییم که تصور مزبور غیرممکن است یا لااقل از نظر من هیچ است... پس هر کثرت شهودی، یك نسبت ضروری با من *می‌اندیشم* در همان عامل معرفتی که این کثرت در آن یافت می شود دارد.»[۶۳] سخن گفتن دربارهٔ اینکه من تصوری دارم، بدون اینکه آگاهی نفسانی ملازم آن باشد، باطل است. به همین نحو سخن گفتن دربارهٔ اینکه کثرات شهود مورد تفکر قرار می گیرد، بدون اینکه همان آگاهی ملازم ادراك و تفکر باشد، باطل خواهد بود.

این نسبت بین عامل معرفت و کثرات شهود (یعنی نسبتی که با این قول بیان می گردد که من *می‌اندیشم* باید قادر باشد که ملازم همهٔ آنها باشد) را کانت «آگاهی ادراکی[۶۴] محض» نامیده تا آن را از آگاهی ادراکی تجربی متمایز سازد، یعنی وقوف تجربی و غیر ضروری بر اینکه یك حالت نفسانی معین متعلق به من است. آگاهی تجربی که ملازم با تصورات مختلف است ناقص و تکه‌تکه است. در یك لحظه من عمل آگاهی نفسانی راکه ملازم با تصور معینی است انجام می‌دهم و در لحظهٔ دیگر انجام نمی‌دهم. آگاهی تجربی، مثل تصوراتی که با آنها ملازم است، غیرمتحد و منفصل است. لیکن امکان یك *می‌اندیشم* واحد که ملازم با همهٔ تصورات باشد شرط دائم تجارب است. و این مسبوق به فرض یك وحدت استعلایی (نه تجربی) آگاهی نفسانی است، که به عنوان عین متعلق بر من عرضه نشده ولی شرط اساسی و لازم این است که اصلا اعیانی در نظر من وجود داشته باشد. مادام که نتوان کثرت شهود را به وحدت آگاهی ادراکی آورد تجربه و معرفت ممکن نخواهد بود؛ و اگر بخواهیم به لسانی بیان کنیم که کمتر ذهنی باشد، باید بگوییم اعیانی نخواهند بود.

البته مقصود کانت این نیست که من، قبل از اینکه بتوانم ترکیبی به عمل آورم، باید از خود به عنوان عامل معرفت یا نفس آگاهی داشته باشم. من هیچ آگاهی قبلی از یك نفس دائم دارای هوهویت ندارم. فقط در اعمالی که متوجه اعیان معروضه و داده شده است من ازتعلق آنها به خودم آگاهی حاصل می‌کنم. آگاهی از نفس و آگاهی از آنچه از لحاظ معرفت مربوط به نفس است چنان با هم در نفس ارتباط دارند که آگاهی از نفس تجربه‌ای نیست که زماناً مقدم باشد. در عین حال وحدت آگاهی ادراکی (به این معنی که من *می‌اندیشم* باید قادر باشد که همهٔ

---

62. self-consciousness 63. *B*, 132. 64. apperception

تصورات مرا ملازمت کند) و وحدت استعلایی آگاهی، شرایط پیشینی تجربه هستند. بدون ارتباط تجربه‌ای نیست. و ارتباط مستلزم وحدت آگاهی ادراکی است.

شاید گفته شود که کانت درعنوان کردن وحدت آگاهی، یعنی وحدت ادراك و تفکر در یك عامل معرفت، به عنوان شرط تجربه مطلب واضحی گفته است. اما اگر این طور باشد مطلب واضحی است که کسانی که عامل معرفت را به عنوان عامل معرفت فراموش می‌کنند و توجه خودرا معطوف نفس تجربی، به عنوان متعلق معرفت[۶۵]، می‌سازند آن را نادیده می‌گیرند، و تصور می‌کنند که در این امر موجه هستند که نفس را منحل به یك سلسله وقایع نفسانی کنند یا آن را به نحوی وصف کنند که گویی فقط یك ترکیب عقلی یعنی کل طبقهٔ چنین وقایعی است. اگر این اصالت پدیداریان را در نظر داشته باشیم می‌بینیم که کانت به یك نکتهٔ بسیار مهمی جلب توجه کرده است.

اما اکنون این مسئله مطرح می‌شود که این مطالب چه ارتباطی با موجه ساختن اطلاق مقولات دارد؟ پاسخ این سؤال مختصراً به شرح زیر است. هیچ تجربهٔ عینیی و هیچ معرفتی از اعیان ممکن نیست مگر اینکه کثرات شهود در یك آگاهی نفسانی مرتبط شوند. اما هر ترکیبی به وسیلهٔ فاهمه صورت می‌گیرد و لذا به وسیلهٔ فاهمه است که کثرات تصورات در وحدت آگاهی ادراکی آورده می‌شود. اما فاهمه ترکیب خود را به وسیلهٔ مقولات پیشینی خود انجام می‌دهد. از این جهت هیچ تجربهٔ عینیی و هیچ معرفتی به اعیان جز به وسیلهٔ اطلاق مقولات ممکن نیست. عالم تجربه به وسیلهٔ همکاری ادراك و تفکر در اطلاق صور پیشینی احساس و مقولات فاهمه شکل می‌گیرد. لذا مقولات رجوع به اعیان دارند، یعنی دلالت عینی دارند زیرا همهٔ اعیان برای اینکه عینیت داشته باشند باید با آنها مطابق شوند.

عین عبارت کانت ارزش این را دارد که نقل شود: «کثراتی که در یك شهود حسی داده می‌شود ضرورتاً تحت وحدت ترکیبی اصلی آگاهی ادراکی درمی‌آید. زیرا فقط به این وسیله وحدت شهود ممکن است. اما این عمل فاهمه، که از طریق آن کثرات تصورات داده شده (خواه شهود و خواه مفاهیم) تحت یك آگاهی ادراکی درمی‌آید، عمل منطقی تصدیقات است. به این نحو همهٔ کثرات، تا آنجا که در یك شهود تجربی داده می‌شود، نسبت به یکی از اعمال منطقی تصدیقات، که از طریق آن تحت یك آگاهی درمی‌آید، متعین می‌گردد. اما مقولات، تا آنجا که کثرات در یك شهود معروض به ذهن نسبت به آنها متعین می‌شود، چیزی جز همین اعمال تصدیق نیست. در نتیجه کثراتی که در یك شهود معین هست ضرورتاً تحت مقولات در می‌آید.»[۶۶] باز می‌گوید: «کثراتی که داخل در یك شهود باشد که من آن را متعلق به خود می‌دانم، به وسیلهٔ ترکیب فاهمه به عنوان اینکه متعلق به وحدت ضروری آگاهی نفسانی است نمودار می‌گردد؛ و این به وسیلهٔ مقولات صورت می‌گیرد.»[۶۷]

---

65. object 66. *B*, 143. 67. *B*, 144.

۵. شاکلهٔ مقولات

اکنون مسئلهٔ دیگری پیش می‌آید. ما از یك طرف کثرات داده‌های شهود را داریم و از طرف دیگر تعدد مقولات را. چه چیزی تعیین می‌کند که کدام مقوله یا مقولات اطلاق می‌گردد؟ یك حلقهٔ رابطی مورد احتیاج است. اگر بنا باشد داده‌های شهود حسی تحت مقولات درآید، باید تناسب و تجانسی بین آنها باشد. لیکن، مفاهیم محض فاهمه درمقام قیاس با شهودات تجربی (یا حتی شهودات حسی به طور کلی) نامتجانس‌اند و در هیچ شهودی نمی‌توان آنها را کشف نمود. پس دخول شهودات در تحت آنها و اطلاق مقولات بر جلوه‌ها چگونه ممکن می‌گردد؟»[۶۸] مسئله این است.

برای حل این مسئله، کانت متوسل به تخیل[۶۹] می‌شود و آن را یك قوهٔ واسطه‌ای بین فاهمه و احساس می‌شمارد. تخیل موجد و به اصطلاح حامل شاکله‌ها[۷۰] است. شاکله به طور کلی قاعده یا جریان عملی است برای ایجاد صور ذهنی، که مقوله‌ای را شکل می‌دهند یا محدود می‌سازند تا بتواند بر جلوه‌ها اطلاق گردد. شاکله خود یك صورت ذهنی نیست، ولی نمودار یك جریان کلی برای تقوم صور ذهنی است. «این تصور یك جریان عمل کلی تخیل را برای اینکه مفهومی جهت صورت ذهنی خود فراهم آورد، من شاکلهٔ این مفهوم می‌خوانم.»[۷۱] شاکله چون کلی است با مفهوم شباهتی دارد و چون صورت ذهنی جزئی است با کثرات شهود مشابه است، و لذا تخیل قادراست بین مفاهیم فاهمه وکثرات شهود وساطت کند.

البته کانت اولین فیلسوفی نبود که عمل وساطت صورت ذهنی را تأکید کند. مشاییان قرون وسطی نیز این عمل را به صورت ذهنی نسبت داده بودند. لیکن واضح است که بحث از این موضوع در فلسفهٔ کانت غیر از آن است که در فلسفهٔ مشاء قرون وسطی به عمل می‌آید و باید هم غیر از آن باشد. در نظر مشاییان صورت ذهنی حاصل جریاناتی است در سطح حس، و مبنای انتزاع عقلی قرار می‌گیرد. اما درنظر کانت صورت ذهنی حاصل خود به خود ومن عندی قوهٔ تخیل است، که برحسب شاکله‌ای که خود به وجود می‌آورد عمل می‌کند. نباید فراموش کرد که به نظر کانت عین باید با ذهن مطابقت کند و نه بالعکس.

کانت برای توضیح مقصود خود امثله‌ای از ریاضیات می‌آورد. مثلا می‌توان یك صورت ذهنی از عدد پنج به وسیلهٔ قرار دادن پنج نقطه پهلوی هم ایجاد کرد (به این طریق.....) لیکن خود شاکلهٔ عدد پنج این صورت یا صورت دیگری نیست: تصور روشی است که به وسیلهٔ آن تعددی بر طبق مفهوم معینی در صورت ذهنی نمودار می‌گردد. شاکله میسر می‌سازد که مفهوم و کثرات پدیدارها با هم جمع شوند، یعنی اطلاق مفهوم را بر پدیدارها میسر می‌نماید. کانت مثال

---

68. *B*, 176; *A*, 137-8. 69. einbildungskraft

۷۰. schemata، ترجمه از دکتر فردید است. در کتب قدما آن را اشکیم گفته‌اند. ـــ م.

71. *B*, 179-80; *A*, 140.

غیر ریاضی مفهوم سگ را نیز می آورد. شاکلهٔ این مفهوم قاعده‌ای است برای ایجاد تصوری که جهت اطلاق مفهوم به حیوان خاصی لازم است.

این گونه مثالها ممکن است موجب گمراهی و انحراف شدید ذهن شود. زیرا بحث ما از مفاهیم ریاضی، یا بدتر از آن از تصورات پسینی مانند تصور سگ، نیست بلکه از مقولات فاهمه است. بحث ما از شاکله‌ها یا قواعدی برای ایجاد صور ذهنی نیست که بتوانیم آن شاکله‌ها را اختیار کنیم یا تغییر دهیم، بلکه از شاکله‌های استعلایی است که شرایط پیشینی را که تحت آن شرایط مقوله‌ای می تواند بر هر کثراتی اطلاق گردد تعیین می نماید. ولی امثلهٔ کانت که از اطلاق مفاهیم ریاضی و تصورات پسینی اخذ گردیده فقط به عنوان مدخلی به مفهوم کلی شاکله است.

شاکله‌های استعلایی مقولات شرایطی را که تحت آنها مقولات بر جلوه‌ها اطلاق می شوند تعیین می کنند و از نظر کانت این به معنی تعیین شرایط حادث یا زمانی است که در تحت آنها مقوله‌ای بر جلوه‌ها اطلاق می گردد. زیرا وضع در زمان یگانه خاصیت مشترك همهٔ جلوه‌هاست، من جمله حالات نفس تجربی. لذا کانت می گوید: «شاکله‌ها چیزی جز تعینات زمانی پیشینی برحسب قواعد نیست.»[۷۲] زمان شرط صوری ارتباط با اجتماع کلیهٔ تصورات است. و تعیین استعلایی زمان، که حاصل تخیل است، مثل این است که یك پای خودرا در هر یك از دو عرصه داشته باشد: با مقوله‌ای که خود شاکلهٔ آن است از این جهت تجانس دارد که کلی است ومبتنی بر قاعدهٔ پیشینی است. با جلوه‌ها از این حیث متجانس است که زمان در تمام تصورات تجربی کثرات داخل است. «لذا اطلاق مقوله به جلوه‌ها به وسیلهٔ تعیین استعلایی زمان ممکن می گردد که، به عنوان شاکلهٔ مفاهیم فاهمه، دخول جلوه‌ها را تحت مقولات میسر می سازد.»[۷۳]

کانت شاکله‌های خاص مقولات خاص را به تفصیل شرح نمی‌دهد و آنچه می گوید فهمش بسیار مشکل است. ما چون نمی‌خواهیم خود را وارد مسائل تحشیهٔ متن کانت کنیم فقط به آوردن چند مثال اکتفا می کنیم.

دربارهٔ مقولات نسبت، کانت می گوید که شاکلهٔ مقولهٔ جوهر «دوام امر واقعی[۷۴] در زمان است، یعنی تصور آن به عنوان زمینهٔ تعیین تجربی زمان و بنابراین، به عنوان زمینه‌ای که باقی می‌ماند در حالی که تمام چیزهای دیگر تغییر می کنند».[۷۵] یعنی مفهوم جوهر برای اینکه بر داده‌های ادراك قابل اطلاق باشد باید متشاکل بشود، یعنی به صورت شاکله در آید یا به وسیلهٔ شاکلهٔ تخیل متعین گردد؛ و این مستلزم آن است که جوهر، به عنوان زمینهٔ دائم تغییر در زمان،

---

72. *B*, 184; *A*, 145. 73. *B*, 178; *A*, 139.

۷۴. واقعیت، چنانکه در قسمت مربوط به مقولات کمیت خواهیم دید، چیزی است که مفهوم آن متضمن وجود در زمان باشد.

75. *B*, 183; *A*, 144.

تصور گردد. این مقوله فقط در صورتی قابل اطلاق بر جلوه‌هاست که بدین گونه به صورت شاکله درآید.

شاکلهٔ مقولهٔ علت «امر واقعی است که هرگاه عرضه شود همیشه چیز دیگری از پی آن می‌آید. لذا عبارت است از توالی کثرات تا آنجا که این توالی تابع قاعده‌ای باشد».[۷۶] کانت نمی‌خواهد بگوید که مفهوم علیت چیزی جز مفهوم توالی منظم نیست. مقصود او این است که مقولهٔ علت قابل اطلاق بر جلوه‌ها نیست مگر اینکه چنان به وسیلهٔ مخیله به صورت شاکله درآید که مستلزم تصور توالی منظم در زمان باشد.

شاکلهٔ مقولهٔ سوم نسبت یعنی اشتراك و تقابل بین فاعل و قابل، «معیت تعینات (اعراض) یکی با دیگری برحسب یك قاعدهٔ کلی است».[۷۷] در اینجا نیز باز مقصود کانت این نیست که معیت و وجود جوهرها با اعراضشان تمام آن چیزی است که در مفهوم تقابل وارد است. لیکن این مفهوم را نمی‌شود به پدیدارها اطلاق کرد، مگر اینکه به صورتی داده شود که مستلزم تصور معیت در زمان باشد.

بالاخره در دو مقولهٔ آخر «جهت»، شاکلهٔ مقولهٔ وجودْ عبارت از بودنِ در زمان معینی است، در صورتی که شاکلهٔ مقولهٔ ضرورتْ عبارت از بودنِ یك عین در تمام مدت زمان است. ضرورت، از حیث اینکه مقوله است، به معنی بودن در تمام مدت زمان نیست. مقصود از آن چنانکه قبلا دیدیم، وجودی است که به وسیلهٔ نفس امکان وجود داده می‌شود. لیکن بنا به نظر کانت این مقوله را نمی‌توان اطلاق کرد، مگر اینکه مخیله به نحوی آن را از لحاظ زمان متعین سازد که مستلزم تصور هستی یا وجود در تمام مدت زمان بشود. این شرطِ ضروریِ قابلیت اطلاق آن است. چیزی را نمی‌توان در ذهن به عنوان ضروری تصور کرد مگر اینکه آن را موجود در تمام مدت زمان تصور کنیم. این مفهوم مربوط به مقولهٔ متشاکل است و همیشه مقولهٔ متشاکل است که اطلاق می‌شود.

در اینجا مسئله‌ای مطرح می‌شود که می‌توان مورد بحث قرار داد. کانت چنانکه دیدیم اصطلاحات مقوله از یك طرف و مفهوم محض یا پیشینی را از طرف دیگر به یك معنی استعمال می‌کند. اما در وصف مقولات می‌گوید که آنها اعمال منطقی هستند. یعنی صور محض فاهمه‌اند که ترکیب را ممکن می‌سازند، اما هرگاه آنها را به خودی خود و جدا از اطلاقشان بر نمودها لحاظ کنیم نمودار هیچ عینی نیستند. و در این مورد می‌توان سؤال کرد که آیا استعمال کلمهٔ «مفهوم» صحیح است یا نه؟ پرفسور کِمپ سمیت[۷۸] در شرح خود بر کتاب *نقد عقل محض* می‌گوید[۷۹] که وقتی کانت دربارهٔ مقولات سخن می‌گوید معمولا مقصودش شاکله‌هاست. و از این روست که فصل راجع به شاکلهٔ مقولات فقط حاوی تعریفات آنهاست که ذکرشان به

---

76. *B*, 183; *A*, 144. 77. *B*, 183-4; *A*, 144. 78. Kemp Smith

۷۹. ص ۳۴۰؛ نگاه کنید به کتابنامه.

تعویق افتاده است. مقولات به معنی اخص، به عنوان صور محض فاهمه فقط توابع منطقی اند و مضمون یا معنی متعینی ندارند. مثلا مفهوم جوهر چیزی است که کانت شاکلهٔ مقولهٔ جوهر می خواند. برای مفهوم محض جوهر، غیر از مفهوم جوهر که در شاکله‌ها تعریف شده، جایی نیست.

احتمال صحت این نظر قابل توجه است. اگر به مفاهیم ریاضی نظر افکنیم، ممکن است بگوییم که تصور قاعده یا جریان عمل کلی برای ترسیم و ساختن مثلث همان مفهوم مثلث است. در عین حال با اینکه کانت مسلماً می گوید که مقولات غیرمتشاکل دارای معنی کافی نیستند که مفهوم یك عین را بدهند و «فقط توابع و اعمال فاهمه برای ایجاد مفاهیم اند»[۸۰]، اما برای آنها مضمونی قائل است، ولو این مضمون کافی برای تصور یك عین نباشد. «مثلا جوهر، اگر تعیّن زمانی دوام[۸۱] را کنار بگذاریم، فقط به معنی چیزی خواهد بود که می تواند به عنوان موضوع تعقل شود بدون اینکه محمول چیز دیگری واقع گردد.»[۸۲] شاید چنانکه کانت گفته از این مفهوم چیزی به دست نیاید، اما معنی آن این است که نمی توان آن را برای تصور کردن یك عین اطلاق کرد، چه عین همان متعلق ممکن تجربه‌است و تجربه تجربهٔ حسی است. معهذا مسلم است که کانت نحوی از معنی و مضمون به مقولهٔ غیرمتشاکل اسناد می دهد. این معنی به حد کافی محصل نیست که موجب معرفت گردد اما به عنوان امکان عقلی یا منطقی قابل تصور است. بنا به نظر کانت، اصحاب مابعدالطبیعه (یا فلسفهٔ اولی) سعی کرده‌اند که از مقولات محض به عنوان منشأ معرفت به اشیاءِ فی نفسه استفاده نمایند. و این نحوهٔ استفاده از مقولات محض به منزلهٔ سوءِ استعمال آنهاست. ولی نفسِ امکان سوءِ استعمال آنها مستلزم این است که دارای نحوی از معنی باشند.

۶. اصول پیشینی ترکیبی

اما فاهمه پاره‌ای اصول پیشینی تولید می کند که شرایط امکان تجربهٔ عینی را بیان می‌دارند، یعنی تجربهٔ اعیان را؛ یا به عبارت اخری فاهمه بعضی اصول پیشینی ایجاد می کند که قواعدی برای استفادهٔ عینی ازمقولات هستند. پس برای حصول اطمینان از اینکه این اصول چه هستند فقط لازم است جدول مقولات متشاکل را ملاحظه کنیم. «جدول مقولات راهنمای طبیعی به جدول اصول[۸۳] است، زیرا اصول چیزی جز قواعدی برای استفادهٔ عینی از مقولات نیست.»[۸۴]

کانت اصولی را که مقابل و مطابق با مقولات کمیت اند «اصول موضوعهٔ شهود» نامیده است. او اصول موضوعهٔ خاصی را اسم نمی برد ولی اصل کلی آنها را بیان می کند و می گوید:

---

80. *B*, 187; *A*, 147. 81. permanence 82. *B*, 186; *A*, 147. 83. grundsaetze
84. *B*, 200; *A*, 161.

«همهٔ شهودات، مقادیر دارای امتدادند.»[۸۵] این یك اصل فاهمهٔ محض است و لذا نمی تواند اصل ریاضی باشد (و کسی مورد وسوسه قرار نمی گیرد که آن را چنین پندارد). زیرا اصول ریاضی، به وساطت فاهمه، مأخوذ از شهودات محض اند نه از خود فاهمهٔ محض. در عین حال این اصل اصول موضوعهٔ شهود، بنا به رأی کانت، توضیح می دهد که چرا قضایای پیشینی ترکیبی ریاضیات قابل اطلاق به تجربه است. مثلا آنچه هندسه دربارهٔ شهود محض مکان خبر می دهد باید دربارهٔ شهودات تجربی صدق کند، هرگاه همهٔ شهودات مقادیر ممتد باشند. درواقع چون خود این اصل شرط تجربهٔ عینی است اطلاق ریاضیات نیز شرط تجربهٔ عینی خواهد بود. می توان علاوه کرد که اگر اصل اصول موضوعهٔ شهود بیان می کند که چرا قضایای پیشینی ترکیبی ریاضیات قابل اطلاق به واقعیت پدیداری است، امکان فیزیك ریاضی را هم تبیین می نماید.

کانت اصولی را که مقابل و مطابق با مقولات متشاکل کیفیت است «انتظارات[۸۶] تجربه» می نامد. اصل کلی این انتظارات این است که «در تمام جلوه‌ها امر واقع، که متعلق احساس است، دارای مقدار شدت یعنی مراتب و درجات است».[۸۷] در بحث از شاکلهٔ مقولات کیفیت، کانت معتقد است که این شاکله متضمن تصور مرتبه و درجهٔ شدت است و این مفهوم مستلزم امکان افزایش در شدت و کاهش آن به حد صفر است (نفی). اکنون در مورد اصل کلی انتظارات تجربه، می گوید که کلیهٔ ادراکات تجربی که متضمن احساس است باید درجات شدت داشته باشند. پس این اصل یك مبنای پیشینی برای اندازه‌گیری ریاضی احساس به دست می دهد.

اگر این دو اصل، یعنی «اصول موضوعهٔ شهود» و «انتظارات تجربه»، را با هم لحاظ کنیم، می بینیم که ما را به پیش بینیهایی دربارهٔ شهودات یا ادراکات آتی قادر می سازد. البته ما قادر نیستیم که به طور پیشینی پیش بینی کنیم که ادراکات آتی ما چه خواهد بود یا اینکه کیفیت ادراکات تجربی (ادراکاتی که متضمن احساس هستند) را پیش بینی کنیم. یعنی نمی توانیم پیش بینی کنیم که متعلق ادراك آتی ما مثلا سرخ رنگ خواهد بود، ولی می توانیم پیش بینی نماییم که کلیهٔ شهودات یا ادراکات مقادیر ممتدی خواهند بود و کلیهٔ ادراکات تجربی که متضمن احساس باشند دارای مقدار یا اندازهٔ با شدت خواهند بود.

این دو اصل را کانت در یك دسته گردآورده و به آن عنوان اصول ریاضی داده است. ولی به عبارت دقیقتر، آنها اصول استفادهٔ ریاضی از مقولات اند. ولی مقصود کانت این نیست که این دو اصل قضایای ریاضی هستند. مقصودش این است که آنها بر شهود حمل می شوند و اطلاق ریاضیات را موجه می سازند.

اصولِ مقابل و مطابق با مقولات متشاکل نسبت، به نام «تمثیلات تجربه» موسوم اند و اصل

---

85. *B*, 202; *A*, 162 86. anticipations 87. *B*, 207; *A*, 166.

کلی آنها به این قرار است، «تجربه فقط به وسیلهٔ تصور یك رابطهٔ ضروری ادراکات میسر است».[۸۸] تجربهٔ عینی، یعنی معرفت به اعیان حسی، بدون ترکیب ادراکات ممکن نیست؛ ترکیب ادراکات مستلزم حضور وحدت ترکیبی کثرات در آگاهی است. اما این وحدت ترکیبی که جامع روابط است، از جانب خود ذهن عامل معرفت، یعنی به نحو پیشینی، اعطا می شود. و روابط پیشینی ضروری هستند. لذا تجربه ممکن نیست مگر به وسیلهٔ تصور روابط ضروری بین متعلقات ادراك.

کانت تمثیلات ثلاثه را قواعد یا راهنماییهایی برای استفادهٔ تجربی از فاهمه در کشف روابط واقعی و خارجی می داند، آنها، به قول کانت، به ترتیب مطابق اند با سه حالت زمان، یعنی دوام و توالی و معیت. مقصود را می توان از ملاحظهٔ خود تمثیلات فهمید که به قرار زیر بیان شده است. اولا «هر تغییری در جلوه‌ها حاصل شود جوهر باقی می ماند و مقدار آن در طبیعت کم و زیاد نمی شود».[۸۹] ثانیاً «کلیهٔ تغییرات برحسب قانون رابطهٔ علت و معلول صورت می گیرد».[۹۰] ثالثاً «کلیهٔ جوهرها، تا آنجا که می توان آنها را به عنوان اینکه دارای معیت در مکان هستند ادراك کرد، با یکدیگر در فعل و انفعال تام اند».[۹۱]

واضح است که این اصول به ترتیب مطابق اند با مقولات متشاکل نسبت، یعنی جوهر و عرض، و علت و معلول، و اشتراك یا فعل و انفعال بین عامل و قابل. آنها اصول پیشینی و لذا مقدم بر تجربه هستند. ولی هر چند دربارهٔ نسب یا تناسبات خبر می‌دهند جزءِ مجهول را پیش بینی نمی کنند، یا اینکه ما را قادر نمی سازند که آن را پیش بینی کنیم. پس از این حیث چنانکه کانت می گوید با تمثیلات ریاضی فرق دارند. مثلا تمثیل اول نمی گوید که جوهر مداوم در طبیعت چیست: فقط می گوید که تغیر مستلزم جوهر است و جوهر، هرچه باشد، مقدار خود را حفظ می کند. و این اعم از اینکه برحسب دلایل تجربی بگوییم که جوهر یا زمینهٔ تغییرات در طبیعت را باید ماده نامید (چنانکه کانت تصور می کرد) یا انرژی یا هرچه هست، صادق خواهد بود. اگر مطلب را ساده‌تر بگوییم تمثیل می گوید که مقدار کل مایهٔ اصلی یا جوهر در طبیعت بدون تغییر حفظ می شود؛ ولی نمی گوید که آن چه چیزی است. و ما هم نمی توانیم این را به نحو پیشینی کشف کنیم. باز تمثیل دوم می گوید که کلیهٔ تغییرات علّی هستند و هر معلول معینی باید علت ایجاب کننده‌ای داشته باشد. ولی هر چند معلول را بدانیم نمی توانیم با صِرفِ استفاده از تمثیل دوم علت را کشف کنیم. باید متوسل به تجربه یاتحقیق تجربی بشویم. تمثیل یا اصل، در ماهیت، تنظیمی است، و در استفاده از مقولهٔ علیت ما را راهنمایی می کند. اما در مورد تمثیل سوم کاملا واضح است که نه چیزی دربارهٔ این می گوید که چه چیزهایی در مکان معیت دارند و نه اینکه فعل و انفعال آنها چگونه است. ولی به نحو پیشینی و به طور کلی

---

۸۸. B, 218؛ این نحوهٔ بیان با آنچه در A, 176-7 آمده است تفاوت دارد.

89. *B*, 224; *A*, 182. 90. *B*, 232; *A*, 189. 91. *B*, 256; *A*, 211.

می گوید که در جستجوی چه چیزی باید بود.

اصول مقابل با مقولات جهت، «اصول موضوعهٔ تفکر تجربی، به طور کلی» نامیده شده‌اند، و به قرار زیراند:[92] اولا «آنچه موافق با شرایط صوری تجربه (شهود و مفاهیم) باشد ممکن است». ثانیاً «آنچه مرتبط با شرایط مادی تجربه (یعنی احساس) است *واقعی* است». ثالثاً «آنچه ارتباطش با واقع برحسب شرایط کلی تجربه ایجاد می شود (موجود) *ضروری* است».

فهم این موضوع اهمیت دارد که، بنا به نظر کانت، این اصول موضوعه فقط مربوط به نسبت عالَم، یا متعلقات تجربه با قوای ادراکی ماست. مثلا اصل موضوعهٔ اول می گوید که فقط آنچه تحت شرایط صوری تجربه می آید موجود ممکن است، یعنی موجودی در داخل واقعیت تجربی است. ولی نمی گوید که ممکن نیست موجود یا موجوداتی از واقعیت تجربی، به وسیلهٔ استعلاً از شرایط صوری تجربهٔ عینی، استعلا حاصل کنند. مثلا خدا وجود ممکن در عالم مادی نیست، ولی با این قول لازم نمی آید که خدایی نباشد و نتواند باشد. یک هستی نامتناهی روحی از اطلاق شرایط صوریِ تجربه استعلا دارد، و لذا به عنوان عین مادی یا تجربی ممکن نخواهد بود. اما وجود الهی عقلاً امکان دارد؛ لااقل به این معنی که در تصور آن تناقض منطقی شهود نیست و ممکن است اعتقاد به چنین وجودی متکی به دلایلی باشد.

این اصول موضوعه، چنانکه قبلا اشاره شد، اصول موضوعهٔ تفکر تجربی هستند. پس اصل موضوع دوم تعریف یا توضیحی از واقعیت به معنی تجربی این کلمه می‌دهد. یعنی می گوید در علوم هیچ چیزی را نمی توان به عنوان واقع قبول کرد که بایك ادراك تجربی، و لذا بر حسب تحلیل تجربه با احساس، مربوط نباشد. اما اصل موضوع سوم مربوط به استنتاج است از آنچه ادراك شده به آنچه بر طبق تمثیلات تجربه و قوانین تجربی ادراك نشده است. به طور مثال اگر تمثیل دوم تجربه را به خودی خود لحاظ کنیم، فقط می توانیم بگوییم که اگر يك تغییر یا حادثه‌ای را فرض کنیم باید علتی داشته باشد و نمی توانیم به نحو پیشینی معین کنیم که علت چیست. ولی اگر قوانین تجربی طبیعت را به حساب بیاوریم می توانیم بگوییم که علت معینی باید وجود داشته باشد، ولی البته نه به ضرورت مطلق بلکه به ضرورت مشروط یعنی به فرض اینکه تغییر یا حادثهٔ معینی صورت گیرد.

۷. امکان علم محض تجربه

پس نه فقط ریاضیات قابل اطلاق بر طبیعت است، بلکه تعدادی اصول هست که مأخوذ از مقولات فاهمه و لذا پیشینی است. پس علم محض طبیعت ممکن است. فیزیك به معنی اخص يك علم تجربی است. کانت هرگز خیال نمی کرد که می توان تمام علم فیزیك را به نحو پیشینی استنتاج کرد. اما يك علم کلی طبیعت هم هست که چنانکه کانت در رسالهٔ مقدمه بر هر *فلسفهٔ*

92. *B*, 265-6: *A*, 218.

آینده[۹۳] می‌گوید مقدمهٔ علم فیزیك است و آن را فیزیك کلی یا عمومی هم خوانده است[۹۴]. راست است که همهٔ مفاهیمی که در این قسمت فلسفی یا مقدمهٔ فیزیك یافت می‌شود، بنا به تعریف کانت، محض یا خالص نیست؛ زیرا بعضی از آنها متوقف بر تجربه هستند. مثالهایی که کانت از این مفاهیم می‌آورد مفاهیم حرکت و عدم تداخل و ماندگی[۹۵] است[۹۶]. همچنین کلیهٔ اصول این علم طبیعت کلی به معنی اخص کلمه کلی نیست. زیرا برخی از آنها فقط به متعلقات حس ظاهر اطلاق می‌شود نه به متعلقات حس باطن (یعنی حالات نفسانی خود تجربی). لیکن در عین حال بعضی از این اصول به تمام متعلقات تجربه، چه ظاهری و چه باطنی، اطلاق می‌شود، مثل این اصل که حوادث، برحسب قوانین ثابت، موجَب به ایجاب علّی هستند. به هر حال یك علم محض طبیعت وجود دارد، که عبارت است از قضایایی که فرضیات تجربی نیستند ولی ما را قادر می‌سازند که جریان طبیعت را پیش‌بینی کنیم، و اینها قضایای پیشینی ترکیبی‌اند.

باید به خاطر آورد که یکی از مسایل عمدهٔ کانت درکتاب *نقد عقل محض* این بود که امکان این علم محض طبیعت را تبیین کند. و به این مسئله که این علم چگونه ممکن است، در بخشهای قبلی این فصل پاسخ داده شده است. علم محض طبیعت از این جهت ممکن است که متعلقات تجربه برای اینکه متعلق تجربه قرار گیرند باید با پاره‌ای شرایط پیشینی مطابقت حاصل نمایند. با احراز این مطابقت ضروری می‌دانیم که برتافتهٔ[۹۷] قضایای پیشینی ترکیبی، که بلاواسطه یا مع‌الواسطه مأخوذ از مقولات پیشینی فاهمه است، همیشه مورد تحقیق و اثبات قرار خواهد گرفت. خلاصه اینکه «اصول تجربهٔ ممکن در عین حال قوانین کلی طبیعت‌اند که به نحو پیشینی معلوم می‌توانند شد. و از این رو مسئلهٔ مندرج در سؤال دوم که *چگونه علم محض طبیعت ممکن است* حل می‌گردد».[۹۸]

مطلب را می‌توان به نحو دیگری بیان کرد. اعیان، برای اینکه اعیان باشند، باید به وحدت آگاهی ادراکی[۹۹]، یعنی به وحدت آگاهی[۱۰۰] مرتبط شوند و این ارتباط به وسیلهٔ اینکه تحت بعضی صور و مقولات پیشینی واقع می‌شوند حاصل می‌گردد. لذا برتافتهٔ متعلقات ممکن تجربه، در ارتباط با وحدت آگاهی به طور کلی، یك ماهیّت را تشکیل می‌دهد. و شرایط ضروری برای اینکه آنها را این طور مرتبط سازد خود بنای قوانین ضروری طبیعت‌اند. بدون ترکیب از نظر ما طبیعتی نیست و ترکیب پیشینی به طبیعت قانون می‌بخشد. این قوانین ضروری به معنی واقعی به وسیلهٔ عامل انسانی معرفت تحمیل می‌شوند؛ ولی درعین حال

---

93. 15

۹۴. همان.

95. inertia

۹۶. همان.

97. complex 98. *Prol.*, 23. 99. apperception 100. consciousness

قوانین عینی هستند، زیرا برای کل عرصهٔ تجربهٔ ممکن، یعنی برای طبیعت به عنوان برتافتهٔ متعلقات ممکن تجربه، معتبر و ضرورتاً معتبرند.

پس کانت مسایلی را که هیوم طرح کرده به نحو رضایت بخشی حل کرده است. فیزیك نیوتونی وحدت صورت و یکنواختی طبیعت را مفروض می‌دارد. اما تجربه از اثبات وحدت صورت طبیعت عاجز است و نمی تواند ثابت کند که آینده شبیه گذشته خواهد بود، به این معنی که ثابت نماید که قوانینی کلی وضروری در طبیعت هست. لیکن در حالی که هیوم به این قناعت کرد که بگوید انسان یك اعتقاد فطری به وحدت صورت طبیعت دارد و یك تبیین نفسانی از این اعتقاد به عمل آورد، کانت سعی کرد این وحدت صورت را اثبات کند. نظر به اینکه با هیوم در این موضوع موافق بود که اثبات آن به وسیلهٔ استقرای تجربی غیرممکن است چنین استدلال کرد که از این لازم می آید که طبیعت، به عنوان برتافتهٔ متعلقات تجربه، باید با شرایط پیشینی تجربهٔ عینی مطابقت یابد. این حقیقت است که ما را قادر می سازد که حقایق قطعی را که اساس علم فیزیك نیوتونی است به نحو پیشینی بشناسیم[۱۰۱].

می توان گفت که کانت موجه ساختن فیزیك نیوتونی را به عهده گرفت. اما عبارت «موجه ساختن» ممکن است باعث گمراهی ذهن شود. زیرا به یك معنی تنها توجیهی که یك نظام علمی لازم دارد همان مثمر بودن آن است. یعنی می توان گفت که تنها راه موجه ساختن آن توجیه پسینی است. اما کانت عقیده داشت که فیزیك نیوتونی متضمن پاره‌ای فروض قبلی است که موجه ساختن آنها به نحو پسینی نظراً غیرممکن است، پس این مسئله مطرح شد که آیا یك توجیه نظری پیشینی ممکن است یا نه. کانت اطمینان داشت که به یك شرط امکان دارد، و آن شرط این است که نظرگاه انقلاب کپرنیکی او را قبول کنیم. بدون تردید بسیاری از آنچه کانت گفته است، یا کهنه شده یا مورد نزاع است. اما این مسئله که آیا علوم طبیعی متضمن فروض قبلی هست یا نه، و اگر هست حیثیت منطقی آنها چیست، از جمله مسائلی نیست که کهنه و متروك شده باشد. مثلا برتراند راسل در کتاب *وسعت و حدود علم انسانی* می گوید که تعدادی «اصول موضوعهٔ» استنتاج علمی هست که مأخوذ از تجربه نیست و لذا نمی توان آنها را به طریق تجربی ثابت نمود. البته او شرحی دربارهٔ تکوین این اعتقادات فطری می‌دهد، که بخشی از آن روانشناختی و بخشی دیگر زیست شناختی است و از این جهت تبعیت از هیوم می کند، نه از کانت که می خواست ثابت کند که فروض قبلی علم فیزیك مدلولات عینی دارند و نشان دهد که چرا مدلولات عینی دارند و مؤدی به معرفت می شوند. در عین حال برتراند راسل

۱۰۱. در نظر کانت فیزیك همان فیزیك نیوتونی بود و با توجه به زمینهٔ تاریخی زندگی او، نمی توانست چیزدیگری باشد، و واضح است که میان اصول کانت، بدان نحو که در *تحلیل اصول* سیاهه شده، با مفهوم نیوتونی عالم فیزیکی ارتباطی هست. مثلا اصلی که می گوید همهٔ تغییرات بر طبق روابط علّی ضروری صورت می گیرند، نمی تواند با فیزیکی که در آن مفهوم عدم حتمیت پذیرفته شده باشد سازگار باشد.

با هیوم و کانت هردو موافقت دارد که مذهب اصالت تجربهٔ محض به عنوان یك نظریهٔ معرفت کافی نیست. پس او، علی‌رغم مخالفتش با کانت، واقعیت مسئله‌ای را که کانت با آن مواجه بود تصدیق می‌کند و این نکته‌ای است که می‌خواهیم خاطرنشان سازیم.

۸. پدیدارها و ناپدیدارها

ممکن است خوانندگان متوجه شده باشند که مقولات فاهمه به خودی خود معرفتی دربارهٔ اعیان نمی‌دهند و مقولات متشاکل هم فقط به داده‌های شهود حسی، یعنی به جلوه‌ها، اطلاق می‌شوند. مقولات، معرفتی از اشیاء نمی‌دهند «جز در جایی که بتوان آنها را به شهود تجربی اطلاق نمود یعنی فقط برای این هستند که معرفت تجربی را ممکن سازند، اما این را تجربه می‌گویند».[۱۰۲] پس یگانه استفادهٔ مشروع از مقولات، نسبت به معرفت به اشیاء، در اطلاق آنها به متعلقات ممکن تجربه است. کانت می‌گوید این نتیجهٔ بسیار مهمی است، زیرا حدود استفادهٔ از مقولات را معین می‌کند و ثابت می‌دارد که آنها فقط در مورد متعلقات حس اعتبار دارند و نمی‌توانند معرفت نظری یا علمی دربارهٔ حقایقی که متعالی از عرصهٔ حس هستند بدهند.

دربارهٔ اصول پیشینی فاهمه نیز همین امر صادق است. اینها هم فقط به متعلقات ممکن تجربه، یعنی پدیدارها و اعیانی که درشهود تجربی یا حسی داده شده، اطلاق می‌شوند. «پس نتیجهٔ غایی کل این بخش این است که تمام اصول فاهمهٔ محض چیزی جز اصول پیشینی امکان تجربه نیست، و همهٔ قضایای پیشینی ترکیبی فقط به این امر مربوط می‌شوند. در واقع نفس امکان آنها بالکل منوط به این ارتباط است.»[۱۰۳] به این جهت مثلا اصولی که راجع به جوهر یا علیت موجَب باشد فقط در مورد پدیدارها صدق می‌کند.

پس معرفت ما از اعیان، محدود به واقعیت پدیداری است. ولی هر چند نمی‌توانیم از حدود واقعیت پدیداری یا تجربی بگذریم و آنچه را که در وراء این حدود است بشناسیم، حق نداریم بگوییم که فقط پدیدارها موجود است. دراینجا کانت مفهوم ناپدیدار یا نومن[۱۰۴] را وارد بحث می‌کند که باید اکنون به بررسی آن پرداخت.

کلمهٔ «نومن» لغتاً به معنی «متعلق فکر» است وکانت گاهی ناپدیدارها «نومن»ها را متعلقات فهم[۱۰۵] می‌خواند[۱۰۶]. ولی قول به اینکه ناپدیدار به معنی متعلق فکر است کمکی به فهم تعلیم کانت نمی‌کند و حتی ممکن است موجب گمراهی ذهن بشود. زیرا ممکن است چنین توهم شود که کانت واقعیت را منقسم به حسیات یا متعلقات حس و معقولات یا متعلقات تفکر محض می‌نماید. البته می‌توان ناپدیدار را به این معنی استعمال کرد. «جلوه‌ها، تا حدی که به عنوان

---

102. *B*, 147 103. *B*, 294. 104. noumenon 105. verstandeswessen
106. cf. *Prol.*, 32; *B*, 309.

اعیان بر طبق وحدت مقولات اندیشیده شوند، پدیدار نامیده می شوند. ولی اگر من قایل به (وجودِ) اشیائی باشم که صرفاً متعلقات فاهمه هستند و در عین حال ممکن است متعلق شهود، ولی نه شهود حسی بلکه شهود عقلی قرار گیرند، این قبیل اشیاء ناپدیدار یا معقولات[۱۰۷] نامیده می شود[۱۰۸].» ولی هر چند لفظ ناپدیدار را می توان به این طریق استعمال کرد با این همه کانت مخصوصاً این مفهوم را که افراد انسان یك شهود عقلی از ناپدیدارها دارند، یا ممکن است داشته باشند، به شدت رد کرده است و لااقل به نظر او هر شهودی شهود حسی است، پس بهتر این است که ملاحظات اشتقاق لغت را کنار بگذاریم و به نحوهٔ واقعی استعمال این لفظ از طرف کانت، که برای بیان آن سخت زحمت کشیده، توجه داشته باشیم.

در ویرایش اول کتاب *نقد عقل محض* کانت بین «عین استعلایی» و ناپدیدار تمایز قائل می شود. تصور جلوه متضمن تصور چیزی است که جلوه می کند و ظاهر می گردد. مفهوم متضایف شیء جلوه‌گر مفهوم شیءِ غیرجلوه‌گر است؛ یعنی شیء چنانکه فی نفسه و به استقلال و انفکاك از جلوه‌اش وجود دارد. ولی اگر سعی کنیم از تمام آنچه، در عین، دلالت بر شرایط پیشینی معرفت دارد، یعنی امکان متعلقات معرفت، انتزاع کنیم به مفهوم یك «چیز» ناشناخته و در حقیقت مجهول ناشناختنی می‌رسیم. این مجهول ناشناختنی بالکل نامتعین است و فقط «چیزی» یا «شیئی» به طور کلی است. مثلا مفهوم این شیء مجهول به تضایف با گاو از مفهوم آن به تضایف با سگ فرقی ندارد. پس ما در اینجا با مفهوم «عین استعلایی» سروکار داریم، یعنی «مفهوم کاملا غیر متعینِ چیزی به طور کلی».[۱۰۹] ولی این هم هنوز مفهوم *ناپدیدار* نیست. برای اینکه عین استعلایی را مبدل به ناپدیدار نماییم باید یك شهود عقلی فرض کنیم که عین در آن داده شود. به عبارت دیگر در حالی که مفهوم عین استعلایی فقط یك مفهوم محددی است، ناپدیدار به عنوان یك امر معقول تعقل می شود، یعنی یك واقعیت مثبتی که بتواند متعلق یك شهود عقلی واقع شود.

کانت، پس از وضع این تمایز، چنین می گوید که انسان دارای قوهٔ شهود عقلی نیست وحتی امکان آن را هم نمی تواند تعقل کند. یعنی مفهوم مثبتی از آن ندارد. علاوه بر این، چون مفهوم ناپدیدار به عنوان شیء فی نفسه[۱۱۰] حاوی تناقض منطقی نیست، نمی توان امکان مثبت ناپدیدار را به عنوان متعلق ممکن شهود ملاحظه کرد. از این جهت تقسیم اعیان به پدیدارها و ناپدیدارها مورد تصدیق نخواهد بود. در عین حال مفهوم ناپدیدار، به عنوان مفهوم محدِّد، ضروری است و می توان اشیاءِ فی نفسه، یعنی اشیاء را از حیث اینکه ظاهر نمی شوند و جلوهٔ ظاهر ندارند، ناپدیدار نامید. اما مفهوم ما در این صورت مشکل می شود. از یك طرف نمی گوییم که ناپدیداری هست که اگر دارای قوهٔ شهود عقلی بودیم آن را درمی یافتیم، از طرف دیگر حق نداریم بگوییم که جلوه‌ها شامل کل و تمامی حقیقت است؛ زیرا مفهوم حدود احساس متضمن

107. intelligibilia 108. *A*, 248-9. 109. *A*, 253. 110. ding an sich

متضایف آن یعنی مفهوم غیرمتعین و سلبی ناپدیدار است.

اشکال بیان فوق این است که کانت ابتدا می گوید لفظ نومن یا ناپدیدار به معنی چیزی بیش از مدلول عین استعلایی است و سپس این چیز علاوه را خارج می کند و تعبیری از نومن یا ناپدیدار به عمل می آورد که ابداً با تعبیرش از عین استعلایی فرقی ندارد. ولی در ویرایش دوم لااقل این خلط ظاهری را به وسیلهٔ تمایز دقیق این دو معنی کلمهٔ نومن یا ناپدیدار برطرف می سازد، هر چند نظر او دربارهٔ حد و دامنهٔ معرفت ما تغییری نمی کند.

اول معنی سلبی لفظ ناپدیدار است. «اگر مراد ما از لفظ ناپدیدار چیزی باشد که متعلق شهود حسی ما نیست، و لذا از نحوهٔ شهود ما از آن منتزع می شود. این ناپدیدار به معنی سلبی کلمه است.»[۱۱۱] آنچه دربارهٔ انتزاع از نحوهٔ شهود ناپدیدار گفته شد نباید چنین تعبیر شود که متضمن این است که بنا به نظر کانت آن را به شهود غیرحسی درمی یابیم. مقصود او این است که اگر مفهوم ما از ناپدیدار چیزی باشد که متعلق شهود حسی نیست، و اگر در عین حال هیچ فرضی دربارهٔ امکان شهودی از نوع دیگر به عمل نیاوریم، مفهوم سلبی پدیدار را حاصل کرده ایم.

مفهوم سلبی کلمهٔ ناپدیدار در مقابل معنی ممکن ثبوتی آن است. «اگر مراد ما از ناپدیدار یك متعلق شهود غیرحسی باشد، آنگاه یك نوع خاصی از شهود، یعنی شهود عقلی، را فرض می کنیم که معهذا واجد آن نیستیم و حتی امکان آن را هم نمی توانیم ببینیم. این، ناپدیدار به معنی ثبوتی کلمه است.»[۱۱۲] پس ناپدیدار به معنی ثبوتی آن امری معقول یعنی متعلق شهود عقلی است. لیکن چون بنا به رأی کانت واجد چنین شهودی نیستیم، می توان فعلا از معنی ثبوتی آن صرف نظر کرد و به معنی سلبی آن بازگشت.

کانت تأکید می کند که مفهوم ناپدیدار ضروری است، زیرا با اصل نظریهٔ او دربارهٔ تجربه ارتباط دارد. «موضوع احساس نیز همان موضوع ناپدیدار است به معنی سلبی آن.»[۱۱۳] یعنی اگر حاضر نبودیم بگوییم که عامل انسانی معرفت، به تمام معنی کلمه، خلاق است می توانستیم تمایز بین پدیدارها و ناپدیدارها را رها کنیم. ولی اگر عامل انسانی فقط عناصر صوری تجربه را فراهم می کند نمی توان این تمایز را رها کرد، زیرا تصور مطابقت اشیاءِ با شرایط پیشینی تجربه، مستلزم مفهوم شیءِ فی نفسه است.

از طرف دیگر چون استفادهٔ شناختی ما از مقولات محدود به واقعیت پدیداری است، پس ما نه تنها نمی توانیم ناپدیدارها را بشناسیم، به این معنی که علم به خواص آنها پیدا کنیم، بلکه حتی نمی توانیم جزماً بگوییم که آنها وجود دارند. وحدت و کثرت و وجود مقولات فاهمه هستند. و هر چند می توان دربارهٔ ناپدیدارها چنان اندیشید که وجود دارند، اما این گونه به کار

---

111. *B*, 307.

۱۱۲. همان. ۱۱۳. همان.

بردن مقولات در وراءِ حوزهٔ کاربردی خاص آنها مفید معرفت نخواهد بود. لذا وجود ناپدیدارها مشکوك می نماید و مفهوم ناپدیدار یا شیءِ فی نفسه مفهوم محددی[۱۱۴] می شود[۱۱۵]. فاهمه احساس را به این نحو محدود می کند «که نام ناپدیدار رابه اشیاء به این عنوان که فی نفسه هستند می دهد نه به عنوان پدیدار. لیکن در عین حال فاهمه برای خود این حدود را تعیین می کند، که آنها رابه وسیلهٔ مقولات نمی شناسد و فقط به عنوان چیزی ناشناخته دربارهٔ آنها می اندیشد».[۱۱۶]

در بخش اول این فصل دیدیم که کانت چگونه دربارهٔ اینکه از اعیان متأثر می شویم سخن می گوید. به عبارت دیگر از عقیدهٔ رایج بر طبق شعور عادی ابتدا می کند که اشیاء در ذهن انسان، که عامل معرفت است، ایجاد اثری می کند که مؤدی به احساس می شود و احساس را چنین تعریف می کند که «اثر عین در قوهٔ تصور است تا حدی که از عین مزبور متأثر می شویم».[۱۱۷] لیکن این نظرگاه شعور عادی ظاهراً مستلزم تصدیق این معنی است که اشیاء فی نفسه وجود دارند. زیرا مستلزم استنتاج از احساس، به عنوان معلول، به شیءِ فی نفسه، به عنوان علت است. کانت در رسالهٔ مقدمه می گوید که اشیاءِ فی نفسه چنانکه هستند غیرقابل شناخت اند، ولی «ما آنها را از طریق تصوراتی که تأثیر آنها در احساس برای ما حاصل می کند می شناسیم».[۱۱۸] ولی با این نحوهٔ بیان کانت خود را به وضوح در معرض این ایراد قرار می دهد که اصل علیت را به وراءِ حدی که خود برای آن معین کرده اطلاق می نماید. لذا ایراد معمولی که بر نظریّهٔ ناپدیدارها به عنوان اشیاءِ فی نفسه آورده اند این است که وجود آنها حاصل از اصل علیت است، در صورتی که بنا به اصول کانت مقولهٔ علت فقط بر پدیدارها قابل اطلاق است. پس گفته شده که کانت با تأیید وجود ناپدیدارها به عنوان علت احساس تناقض گویی کرده، یعنی خلاف اصول خود رفته است. البته می توان فهمید که کانت چرا این طور سخن گفته است. زیرا او هرگز عقیده نداشت که اشیاء به سادگی قابل تبدیل به تصورات اند. پس برای او طبیعی بود که یك علت یا علل خارجی برای تصورات فرض نماید. ولی این مانع از آن نمی شود که به هر حال مرتکب تناقض گویی آشکاری شده است، و اگر بخواهیم نظر کانت را دربارهٔ عمل مقولهٔ علت حفظ کنیم باید مفهوم ناپدیدار رابه عنوان شیءِ فی نفسه رها سازیم.

معهذا، هر چند این ایراد، اگر فقط اظهارات کانت را در باب علت تصورات در نظر بگیریم، وارد است، ولی چنانکه دیدیم وقتی که او صریحاً از تمایز بین پدیدارها و ناپدیدارها سخن می گوید طریق دیگری اختیار می نماید. زیرا مفهوم ناپدیدار ناشی از استنتاج به علت احساس نیست، بلکه مفهوم متضایف انفکاك ناپذیر مفهوم پدیدار است. چنین نیست که تصورات ذهنی از یك طرف باشد و علل خارجی آنها از طرف دیگر، بلکه از یك طرف تصور یك عین که ظاهر

---

114. Grenzbegriff 115. *B*, 311. 116. *B*, 312. 117. *A*, 19; *B*, 34.

118. *Prol.*, 13, remark 3.

می شود به ما عرضه می شود، ودر مقابل این تصور، به عنوان یك مفهوم صرفاً محدد، تصور عین را داریم که جدا از جلوهٔ آن است. مثل این است که ناپدیدار پشت تصویری باشد که آن پشت را نمی بینیم و نمی توانیم ببینیم، لیکن مفهوم غیرمحصل آن ضرورتاً ملازم تصور روی تصویر است که می بینیم. بعلاوه هرچند کانت معتقد است که ناپدیدارها وجود دارند، ولی لااقل از لحاظ نظری از اظهار به وجود آنها خودداری می کند، و این طریقه اورا در معرض ایرادی که در بالا ذکر کردیم قرار نمی‌دهد. زیرا حتی اگر از مقولهٔ علت برای اندیشیدن دربارهٔ ناپدیدارها استفاده کنیم، این استفاده ظنی واحتمالی است نه قطعی. واشکال خاصی به واسطهٔ اطلاق این مقولهٔ خاص پیش نمی آید که از استفادهٔ از سایر مقولات پیش نیاید.

اکنون می‌رسیم به مطلب آخر. در این بخش ناپدیدار را، به عنوان چیزی که جدا از ظهور خود ظاهر می‌شود، ملاحظه کردیم. یعنی آن را به عنوان شیءِ فی نفسه ملاحظه کردیم. ولی کانت دربارهٔ خودِ[119] آزاد غیرتجربی و دربارهٔ خدا هم سخن می گوید، و آنها را ناپدیدار یا دارای حقیقت ناپدیداری می‌داند. وگاهی خدا را شیءِ فی نفسه می نامد و این نحوهٔ بیان بنا به مقدمات خود او موجه است. زیرا خدا پدیدار نیست و نمی تواند حقیقت پدیداری یا تجربی داشته باشد، لذا باید اورا چون ناپدیدار و شیءِ فی نفسه تعقل کرد نه چون چیزی که بر ما ظاهر می گردد و جلوه می کند. بعلاوه آنچه دربارهٔ عدم اطلاق مقولات به ناپدیدارها گفته شد دربارهٔ خدا هم صدق می کند. از طرف دیگر اگر خدا اصلا اندیشیده شود به این عنوان اندیشیده نمی شود که مفهوم متضایف جلوه‌های زمانی و مکانی است. مفهوم خدا مفهوم چیزی نیست که ظاهر می شود ولی اورا به عنوان اینکه ظاهر نمی شود لحاظ می کنیم. زیرا نمی توان گفت که خدا ظاهر می شود. از این رو اصطلاحات *ناپدیدار (نومن)* و شیءِ فی نفسه، چنانکه به خدا اطلاق می شود، دارای همان معنایی نیست که در اطلاق به نحو سابق شرح دادیم. پس بهتر است بحث بیشتر مفهوم خدا را موکول به فصل بعد، یعنی بحث جدل *استعلایی* کنیم. زیرا در این قسمت از کتاب *نقد* است که کانت مفهوم خدا را مورد بحث قرار می‌دهد، یعنی وقتی که از مفاهیم استعلایی عقل محض، بحث می کند.

۹. ردّ اصالت معنی

استفادهٔ کانت از لفظ اصالت معنی[120] در مراحل مختلف تحول فکر او فرق می کند و این لفظ را به معنی واحد و یکنواخت استعمال نمی کند. لیکن واضح است که به مرور اکراه او از این اصطلاح کاهش می‌یابد، تا به جایی که فلسفهٔ خود را اصالت معنی استعلایی یا نقدی یاشکی نامیده است. ولی مقصود او از این نحوهٔ بیان ناشناختنی بودن اشیاء فی نفسه است. مقصود او این نیست که بگوید به نظر او فقط نفس انسانی و تصورات آن وجود دارد، زیرا چنانکه به

---

119. ego 120. idealism

زودی خواهیم دید این تعلیم را مورد انتقاد قرار می‌دهد. ولی اگر فلسفهٔ کانت را می‌توان اصالت معنی نقدی نامید همچنین ممکن است آن را اصالت واقع[121] نقدی خواند. زیرا او، با عزم راسخ، از رها کردن مفهوم شیءِ فی نفسه امتناع می‌ورزید. به هر حال مقصود من بحث بی‌ثمر دربارهٔ عنوان صحیح فلسفهٔ کانت نیست و به جای آن به بحث دربارهٔ رد اصالت معنی، یعنی آنچه او اصالت معنی مادی یا تجربی در مقابل اصالت معنی استعلایی یا صوری می‌خواند، و به نظر او قبول اولی مستلزم انکار دومی است، می‌پردازیم.

رد بر اصالت معنی در هردو ویرایش کتاب *نقد عقل محض* آمده است، ولی ما بحث خود را منحصر به مطالب ویرایش دوم خواهیم نمود. در این ویرایش کانت بین دو قسم اصالت معنی مختلف تمایز قائل شده است، یکی اصالت معنی شکی و دیگر اصالت معنی جزمی. بنا به اولی، که منسوب به دکارت است، وجود اشیاءِ خارج در مکان مشکوك و غیر قابل اثبات است و فقط یك قضیهٔ تجربی قطعی هست که من هستم باشد. بنا به اصالت معنی جزمی، که منسوب به بارکلی است، مکان یا فضا، یا کلیهٔ اعیانی که شرط لاینفك آنهاست، غیرممکن است، به نحوی که اعیان واقع در مکان فقط حاصل و مولود تخیل اند.

ولی این شرح مختصر از عقاید دکارت و بارکلی لااقل ناقص و غیرکافی است. بارکلی چنین عقیده نداشت که همهٔ اعیان خارجی مولود تخیل، به معنی آنچه از تخیل مستفاد می‌گردد، هستند. اما در مورد دکارت، او مسلماً معتقد بود که می‌توان شك مبالغه‌آمیز را نسبت به اشیاءِ متناهی خارجی به کار برد، ولی در ضمن عقیده داشت که بر این شك فایق می‌آید. کانت ممکن است این طور عقیده داشته که برهان دکارت بر وجود اشیاءِ متناهی غیر از نفس، نامعتبر بوده است. اما این عقیده نباید موجب این شود که بگوید که، بنا به اصالت معنی شکی، وجود اشیاءِ خارجی در مکان غیرقابل اثبات است و سپس این نظر را به دکارت استناد بدهد. به هر صورت، دقت و صحت اظهارات تاریخی کانت، در مقابل بحث خود او از این دو عقیده، حائز اهمیت زیادی نیست.

کانت دربارهٔ اصالت معنی جزمی مطلب زیادی ندارد. فقط می‌گوید که اگر مکان را خاصیت اشیاءِ فی نفسه بدانیم اجتناب ناپذیر خواهد بود، زیرا دراین صورت، مکان، با همهٔ اعیانی که خود شرط لاینفك آنهاست، لاشیء[122] خواهد شد. ولی این معنی در *حسیات استعلایی* رد شده است. به عبارت دیگر، اگر مکان را خاصیت اشیاءِ فی نفسه بدانیم می‌توان ثابت نمود که مکان، مفهوم چیزی غیرواقعی و غیرممکن است. و هدم آن متضمن این است که چیزهایی که مکان خاصیت آنهاست نیز باید حاصل و مولود تخیل باشند. لیکن در کتاب *نقد عقل محض* ثابت گردیده است که مکان صورت پیشینی احساس است، که بر پدیدارها اطلاق می‌شود نه بر اشیاءِ فی نفسه. اشیاء فی نفسه به حال خود باقی می‌مانند در حالی که ثابت می‌شود که مکان دارای

121. realism 122. ein Unding

واقعیت تجربی است.

بحث کانت دربارهٔ اصالت معنی شکی منسوب به دکارت نسبةً دقیق‌تر است. نکتهٔ اصلی او در این باره این است که اصلا نحوه و طریقهٔ بحث دکارت دربارهٔ مطلب غلط است. زیرا او چنین فرض می‌کند که ما از خود، به طور مستقل و پیش از تجارب اشیاءِ خارجی، آگاهی داریم و لذا سؤال می‌کند که چگونه خود، که به وجود خود یقین دارد، می‌تواند علم حاصل کند که اشیاءِ خارجی موجودند. کانت در مقابل این عقیده می‌گوید که تجارب باطنی فقط از طریق تجارب خارجی ممکن و میسر است.

استدلال کانت قدری پیچیده است. انسان از وجود خود از حیث اینکه مقدر و معین در زمان است آگاهی دارد[۱۲۳]. ولی این تقدیر و تعیین در زمان، یعنی از حیث توالی، مستلزم تقدم وجود چیزی ثابت در ادراک است. اما این چیز ثابت نمی‌تواند در درون انسان باشد، زیرا شرط وجود او در زمان است. پس لازم می‌آید که ادراک وجود خود انسان در زمان فقط به وسیلهٔ وجود چیزی واقعی در خارج از او باشد. لذا آگاهی در زمان ضرورتاً مربوط به وجود اشیاءِ خارجی است نه مربوط به صرف تصور چیزهایی که نسبت به انسانْ خارجی هستند.

منظور کانت این است که انسان نمی‌تواند از خویشتن آگاهی داشته باشد، جز بالواسطه، یعنی از طریق آگاهی بلاواسطه از اشیاءِ خارج. «آگاهی از وجود خود من در عین حال آگاهی بلاواسطه از وجود سایر چیزهایی است که خارج از من هستند.»[۱۲۴] به عبارت دیگر، خودآگاهی امری مقدم (بر ادراک) نیست و انسان از راه ادراک اشیاءِ خارج از خود آگاهی حاصل می‌کند، و لذا مسئلهٔ استنتاج اشیاءِ خارج اصلا مطرح نمی‌شود.

کانت اینجا نکتهٔ مهمی را اظهار می‌دارد، یعنی می‌گوید که شخص همزمان با توجهاتی که به آنچه غیر از خود اوست دارد، از خویشتن آگاهی حاصل می‌کند؛ ولی برای استفاده از این نکته علیه دکارت، او باید ثابت کند که این آگاه شدن از خود محال است مگر اینکه اشیاءِ خارجی وجود داشته باشد و صرف تصورات خود شخص نباشد. و بار اثبات این امر بر دوش استدلال او قرار گرفته است. اما سپس خود را مجبور می‌بیند که تصدیق کند که «لازم نمی‌آید که هر تصور شهودی از اشیاءِ خارج متضمن وجود این اشیاء باشد، زیرا ممکن است فقط اثر قوهٔ خیال در احلام یا در جنون باشد[۱۲۵]». اما چنین استدلال می‌کند که این مولودات خیال تجدید ادراکات خارجی قبلی است، که محال است بدون وجود اعیان خارجی صورت بگیرد. «کار ما این بوده که فقط ثابت کنیم که تجربهٔ درونی به طور کلی فقط به وسیلهٔ تجربهٔ خارجی به طور کلی ممکن

---

۱۲۳. البته بحث کانت دربارهٔ خود تجربی است که از طریق توجه به درون و فقط در حالات متوالی آن ادراک می‌شود. خود استعلایی تعین زمانی ندارد، اما به عنوان موضوع خودآگاهی self-consciousness داده نمی‌شود. خود استعلایی به عنوان شرط وحدت استعلایی آگاهی ادراکی اندیشیده می‌شود.

124. *B*, 276. 125. *B*, 278.

است.»[۱۲۶] اینکه ادراك معینی خیال محض است یا نه باید برحسب مورد معلوم شود.

این طریقهٔ بحث دربارهٔ اصالت معنی ممکن است زیاد رضایت‌بخش نباشد، ولی لااقل تأکید کانت را بر واقعیت تجربی عالم تجارب به طور کلی بارز می‌سازد. در داخل عرصهٔ واقعیت تجربی نمی‌توان حیثیت ممتازی برای نفس تجربی قائل شد، «اعیان خارجی را» چه جزماً و چه تشکیکاً، مؤوّل به تصورات نفس تجربی کرد. زیرا واقعیت تجربی عامل معرفت از واقعیت تجربی عالم خارج جدایی‌ناپذیر است. یعنی آگاهی از عامل معرفت و متعلق معرفت را نمی‌توان طوری تقسیم کرد که مسئلهٔ مورد دعوی، یعنی استنتاج وجود اعیان ما سوای نفس، یك مسئلهٔ حقیقی بشود.

۱۰. ملاحظات پایانی

نظریهٔ کانت راجع به تجارب را می‌توان در داخل چهارچوب فلسفهٔ کانتی، یعنی از جانب کسانی که نظر کلی این فیلسوف را قبول دارند و خود را کانتی یا نوکانتی می‌خوانند، مورد انتقاد تفصیلی بسیار قرار داد. مثلا ممکن است دربارهٔ اینکه کانت جدول کاملی از مقولات، مبتنی بر جدول تصدیقات، را از منطق صوری آشنای خود با تغییراتی اخذ کرده است اظهار عدم رضایت نمود. لیکن چنین عدم رضایتی به خودی خود موجب ترك نظرگاه کلی او، که مقولات مظهر آن است، نخواهد بود. همچنین ممکن است از این وضع مبهم که کانت گاهی به «مقولات» و گاهی به «مفاهیم پیشینی» اشاره می‌کند انتقاد کرد، لیکن در اینجا هم باز ممکن است ابهام را برطرف کرد، بدون اینکه مجبور شویم که کل نظریهٔ او را طرد نماییم. اما انتقادات تفصیلی که در داخل نظام فلسفهٔ کانت پیدا شده در اینجا منظور نظر ما نیست.

اگر نظریهٔ تجارب کانت را سعی در بیان امکان معرفت پیشینی ترکیبی بدانیم، قضاوت ما دربارهٔ آن بیشتر منوط به این خواهد بود که وجود قضایای پیشینی ترکیبی را قبول یا رد می‌کنیم. اگر بر این عقیده‌ایم که چنین قضایایی نیست، واضح است که باید چنین نتیجه بگیریم که مسئلهٔ تبیین معرفت پیشینی ترکیبی مطرح نمی‌شود. مثلا باید بگوییم که کانت اشتباه کرده، که گفته است اهل هندسه خواص مکان یا فضا را به وسیلهٔ شهود پیشینی درمی‌یابند. در اصطلاح کانت کلیهٔ قضایا یا تحلیلی است یا پسینی ترکیبی. ولی اگر بگوییم که قضایای پیشینی ترکیبی هست لااقل تصدیق می کنیم که مسئلهٔ کانت یك مسئلهٔ حقیقی است. زیرا تجربهٔ حسی محض روابط ضروری و نیز کلیت حقیقی را به ذهن عرضه نمی‌کند.

با این حال لازم نمی‌آید که اگر وجود معرفت پیشینی ترکیبی را قبول کنیم، مجبور بشویم که فرضیهٔ انقلاب کپرنیکی کانت را هم قبول کنیم. زیرا ممکن است تصدیق کرد که قضایای پیشینی ترکیبی وجود دارد و در عین حال معتقد بود که یك شهود عقلانی هست که مبنای این

---

۱۲۶. همان.

قضایا قرار می‌گیرد. من نمی‌خواهم خود را به این نظر ملتزم کنم که اهل هندسه از مکان شهودی دارد و خواص آن را از شهود مزبور استخراج می نماید؛ من خود را از مسئلهٔ ریاضیات به کلی جدا می‌سازم. یعنی وقتی دربارهٔ قضایای پیشینی ترکیبی سخن می گویم، مقصودم قضایای ریاضی محض نیست، بلکه اصول مابعدالطبیعی مانند این اصل است که هرچه به وجود می آید علت دارد. و مقصودم از شهود ادراك مستقیم حقایق روحانی مثل خدا نیست، بلکه ادراك شهودی وجود است که لازمهٔ تصدیق وجودی (قضیهٔ بسیطه) دربارهٔ متعلق واقعی ادراك حسی است. به عبارت دیگر، اگر ذهن بتواند، با توقف بر ادراك حسی، ساخت عینی و معقول هستی را تشخیص دهد، می تواند قضایای پیشینی ترکیبی را، که برای اشیاءِ فی نفسه اعتبار عینی دارند، اظهار کند. من از تطویل کلام دراین باره خودداری می کنم. منظورم ازذکر آن فقط این است که توضیح دهم که محدود به اختیار بین مذهب اصالت تجربه از یك طرف و فلسفهٔ نقدی کانت از طرف دیگر نیستم.

فصل ۱۳

کانت: انتقاد از مابعدالطبیعه
(۴)

۱. ملاحظات مقدماتی

اگر تحلیل تجربهٔ عینی[۱] را که در فصل گذشته وصف کردیم فرض قبلی قرار دهیم شاید به نظر برسد که دیگر چیزی نداریم دربارهٔ مابعدالطبیعه بگوییم. زیرا پاره‌ای نتایج کلی دربارهٔ موضوع مستقیماً از *حسیات متعالی* و *تحلیل متعالی* توأماً جاری خواهد شد. اولا تا جایی که نقد استعلایی خود می‌تواند مابعدالطبیعه، یعنی مابعدالطبیعهٔ تجربهٔ عینی، خوانده شود، مابعدالطبیعه ممکن است و به عنوان علم امکان دارد. ثانیاً اگر کل نظام قضایای پیشینی مربوط به علم طبیعی خالص تنظیم گردد، یك مابعدالطبیعهٔ کامل طبیعت، یا مابعدالطبیعهٔ طبیعی، خواهیم داشت. ثالثاً تا حدی که ذهن می‌تواند مقولات غیرمتشاکل را برای اندیشیدن اشیاءِ فی نفسه به کار ببرد و مفاهیمی حاصل کند که حاوی تناقض منطقی نباشد، مابعدالطبیعه از نوع متداول، لکن از لحاظ روانشناسی، ممکن خواهد بود. مثلا از لحاظ روانشناسی ممکن است اشیاءِ فی‌نفسه را به عنوان جوهر لحاظ کرد. اما، رابعاً، این جریان چون متضمن اطلاق مقولات به وراءِ عرصهٔ مجاز اطلاق آنهاست مؤدی به علم نخواهد شد. عمل معرفتی مقولات عبارت است از اطلاق آنها به اموری که در شهود حسی داده شده است، یعنی عبارت است از اطلاق آنها به پدیدارها. اشیاء فی نفسه پدیدار نیستند و نمی‌توانند باشند. و ما دارای قوهٔ شهود عقلیی که بتواند اموری را برای اطلاق مقولات در وراءِ پدیدارها عرضه نماید نیستیم. از این جهت مابعدالطبیعهٔ رسمی، وقتی که به عنوان منشأ ممکن معرفت عینی لحاظ گردد، نفی می‌شود بنا به همان مثال، اطلاق مقولهٔ جوهر به اشیاء فی نفسه هیچ معرفتی دربارهٔ آنها نخواهد داد. خامساً نمی‌توان اصول فاهمه را برای استنتاج وجود موجودات فوق حسی، مثل خدا، مورد استفاده قرار داد. زیرا اصول فاهمه، مثل مقولاتی که اصول بر آنها مبتنی هستند، دارای

---

۱. تجربهٔ عینی، یعنی تجربه یا معرفت اعیان. ما هنوز به تحلیل تجربهٔ اخلاقی نپرداخته‌ایم، و تجربهٔ اخلاقی، به معنایی که تاکنون اصطلاح تجربهٔ اعیان را به کار برده‌ایم، تجربهٔ اعیان نیست.

اطلاق محدودی هستند، یعنی دلالت عینی آنها فقط به پدیدارهاست، و از آن جهت نمی توان از آنها برای استعلاءِ از تجربه (به معنی کانت) استفاده کرد.

اما نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه، چنانکه از کتاب *نقد عقل محض* برمی آید، پیچیده‌تر از آن است که از این سلسلهٔ نتایج استنباط می گردد. چنانکه قبلا دیدیم، او معتقد بود که تمایل به مابعدالطبیعه، طبیعی ذهن انسان است وقابل محو و زدودن نیست. مابعدالطبیعه به عنوان تمایل طبیعی امکان دارد و به علاوه دارای ارزش است. کانت در *جدل متعالی* لااقل می خواهد که عقل محض را قوه‌ای متمایز یا قابلِ تمایز از فاهمه قلمداد کند. عقل محض مفاهیم استعلایی ایجاد می کند، که البته برای افزایش معرفت علمی ما از اعیان نمی توان از آنها استفاده کرد، ولی این مفاهیم در عین حال یك عمل مثبت تنظیمی انجام می‌دهند. پس کانت باید منشأ و نظام این مفاهیم را مورد تحقیق قرار دهد و عمل دقیق آنها را معین کند.

بعلاوه کانت به این راضی نیست که فقط بگوید معرفتی که مابعدالطبیعهٔ نظری رسمی ادعای عرضه کردن آن را دارد توهمْ و خواب و خیال است. او می خواهد صحت نظر خود را با نقد تفصیلی روانشناسی نظری و جهانشناسی نظری و علم کلام طبیعی یا فلسفی توصیف و تأیید نماید و این کار را در کتاب دوم *جدل متعالی* انجام داده است.

مقصود کانت از «جدل متعالی» چیست؟ او تصور می کرد که مقصود یونانیان از جدلْ فن مناظرهٔ سوفسطایی بود. این تصور از استعمال تاریخی کلمه بسیار غیرکافی است، ولی از لحاظ مقصود ما اهمیتی ندارد. نکتهٔ مهم این است که کانت جدل را «منطق تشابه[2]»[3] یا توهم می‌دانست، ولی البته او نمی خواست توهمات سوفسطایی ایجاد کند. لذا جدل از لحاظ او به معنی بحث انتقادی دربارهٔ استدلال غلط یا سوفسطایی شد، و جدل متعالی به معنی نقد یا انتقاد فاهمه و عقل، از لحاظ ادعای آنها به عرضه کردن معرفت اشیاءِ فی نفسه و حقایق فوق حسی، گردید. «پس قسمت دوم منطق متعالی باید نقد این تشابه (یا توهم) جدلی باشد. و آن را از این جهت جدل متعالی نام نداده‌ایم که فن ایجاد چنین توهماتی به طریق جزمی است (و این فن متأسفانه در میان مشتغلین به شعبده‌های مابعدطبیعی بسیار رایج است)، بلکه به عنوان نقد فاهمه و عقل از لحاظ استفادهٔ مابعدطبیعی از آنهاست. منظور جدل متعالی رسوا کردن توهمات کاذب مضمون در دعاوی بی اساس این قواست، و نیز منظور آن این است که به جای دعاوی آنها به کشف حقایق جدید و افزایش معرفت، که خیال می کنند به وسیلهٔ اصول استعلایی می توانند انجام دهند، عمل خاص آنها را که حفظ و حراست فاهمهٔ محض ازتوهمات سوفسطایی است قرار دهیم.»[4]

این، مفهوم سلبی عمل جدل متعالی است. اما از آنجا که سوءِاستفاده از مفاهیم و اصول استعلایی مستلزم ظهور حضور آنهاست، و از آنجا که دارای نحوی ارزش هستند، جدل متعالی

---

2. eine logik des scheins 3. *B*, 349; *A*, 293. 4. *B*, 88; *A*, 63-4.

همچنین واجد این عمل مثبت است که به نحو منظم تعیین کند که مفاهیم استعلایی عقل محض چیست و عمل مشروع و صحیح آنها کدام است. «مفاهیم عقل محض نمی‌توانند به خودی خود جدلی باشند و فقط سوءِاستفاده از آنهاست که ما را، به وسیلهٔ آنها، دچار توهمات فریبنده می‌کند. زیرا آنها در ما به وسیلهٔ نفس طبیعت عقل ظاهر می‌شوند؛ و این محکمهٔ عالی برای قضاوت حقوق و دعاوی تفکرات نظری نمی‌تواند در خود حاوی فریب و توهم اصلی باشد. پس می‌توان چنین فرض کرد که این مفاهیم، عمل درست و خاص خود را، در سرشت عقل ما نهاده شده است، خواهند یافت.»[5]

۲. مفاهیم استعلایی عقل محض

کانت با ولف در یك خاصیت اشتراك داشت و آن عشق، یا لااقل احترام، به ترتیبات منظم و استنتاج بود. دیدیم که چگونه مقولات فاهمه را از صور تصدیق استنتاج و استخراج کرد. در *جدل متعالی* هم می‌بینیم که مفاهیم عقل محض را از استنتاج مع‌الواسطه، یعنی از لحاظ او استنتاج قیاسی[۶]، استخراج می‌کند.[۷] این استنتاج به نظر من بسیار تصنعی است و ذهن را چندان قانع نمی‌کند ولی مفهوم کلی آن را می‌توان در مراحل زیر خلاصه کرد.

فاهمه مستقیماً با پدیدارها سروکار دارد و آنها را در احکام و تصدیقات خود متحد می‌سازد. عقل مستقیماً با پدیدارها، به این نحو، سروکار ندارد و اشتغال آن با آنها غیرمستقیم و مع‌الواسطه است. یعنی عقل مفاهیم و تصدیقات فاهمه را قبول می‌کند و سعی دارد آنها را برحسب اصل عالیتری متحد نماید. به طور مثال قیاسی را که خود کانت آورده است ملاحظه می‌کنیم: «هر انسان فانی است، همهٔ ادبا انسانند، پس همهٔ ادبا فانی‌اند.» نتیجه از کبری به وسیلهٔ، یا به شرط، صغری لازم می‌آید. ولی البته می‌توان شرط صدق خود کبری را هم مورد تحقیق قرار داد. یعنی می‌توان گفت که کبری یا قضیهٔ «هر انسان فانی است» خود نتیجه یك قیاس سابق است، مثلا قیاس زیر که «هر حیوان فانی است، هر انسان حیوان است، پس هر انسان فانی است». کبرای جدید یك سلسله تصدیقات را متحد می‌سازد مانند «هر انسان فانی است»، «هر گربه فانی است»، «هر فیل فانی است»، الخ. و سپس می‌توان کبری را که می‌گوید

---

5. *B*, 697.

۶. استنتاج مفاهیم عقل محض، مقابل و مطابق است با استنتاج مابعدطبیعی مقولات فاهمه، یعنی استخراج منظم مقولات از صور حکم و تصدیق. در جدل، چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد که درست مطابق و مقابل با استنتاج استعلایی، یا توجیه اطلاق مقولات بر اعیان، باشد؛ زیرا مفاهیم را نمی‌توان بر اعیان اطلاق کرد. اما، چون مفاهیم یك عمل «تنظیمی» دارند، نشان دادن این امر، به طریقی، شباهت دوری با استنتاج استعلایی مقولات دارد.

۷. بدین دلیل استنتاج مع‌الواسطه است که نتیجهٔ قیاس به وسیلهٔ صغری، که یکی از شرایط قیاس است، از کبری استخراج می‌شود.

«هر حیوان فانی است» تابع جریان مشابهی قرار داد و آن را نتیجهٔ یك قیاس سابق دانست که تصدیقات مختلف وسیعتری را متحد می‌سازد.

در این مثالهایی که آورده شد واضح است که عقل مفاهیم و تصدیقات را از خود نساخته است. سروکار آن با نسبت استنتاجی بین تصدیقاتی است که فاهمه در نحوهٔ استعمال تجربی عرضه داشته است. ولی از مختصات عقل این است که با متوقف کردن این جریانِ متحدسازی در هر مقدمهٔ خاصی که خود مشروط است، یعنی خود نتیجهٔ یك قیاس است، قانع نمی‌شود و در جستجوی لابشرط[8] است و لابشرط در تجربه عرضه نگردیده است.

در اینجا باید تمایزی را که کانت قائل شده و از لحاظ نحوهٔ تفکر او در *جدل متعالی* اهمیت دارد تذکر داد. اصل منطقی عقل محض این است که همواره، در سلسلهٔ قیاسات سابق، روبه بالا جریان یابد. یعنی اصل منطقی عقل محکم می‌کند که همواره اتحاد بیشتری در معرفت حاصل کنیم و هرچه بیشتر روبه لابشرط برویم، یعنی روبه یك شرط نهایی که خود مشروط نیست. البته اصل منطقی به خودی خود نمی‌گوید که سلسلهٔ استدلال به لابشرط می‌رسد نمی‌گوید که لابشرطی وجود دارد: فقط می‌گوید که چنان عمل کنیم که گویی وجود دارد، یعنی دائماً سعی کنیم، چنانکه کانت می‌گوید، معرفت مشروط خود را تکمیل نماییم و به اتمام برسانیم. اما وقتی که فرض می‌شود که توالی مشروطات به لابشرط واصل می‌گردد، و لابشرطی هست، اصل منطقی مبدل به اصل عقل محض می‌گردد. و یکی از وظایف عمدهٔ *جدل متعالی* این است که معین کند که این اصل از لحاظ عینی معتبر است یا نه. اصل منطقی محض مورد تردید نیست، ولی آیا حق داریم فرض کنیم که توالی تصدیقات مشروط، فی الواقع، در لابشرط متحد می‌شود؟ و یا اینکه این فرض در مابعدالطبیعه منشأ فریب و مغالطه است؟

و امّا، بنا به رأی کانت سه نوع استنتاج قیاسی ممکن هست، یعنی حملی و شرطی و منفصل. این سه نوع استنتاج مع الواسطه مطابقت دارند با سه مقولهٔ نسبت یعنی جوهر و علت و اشتراك یا تقابل. مقابل با سه نوع استنتاج، سه قسم وحدت لابشرط هست که اصول عقل محض آنها را فرض می‌کند. در سلسلهٔ متصاعد قیاسات حملی، عقل متمایل به سوی مفهومی است که قائم به ازای چیزی است که همیشه موضوع است و هرگز محمول نیست. اگر با یك سلسلهٔ قیاسات شرطی متصل تصاعد حاصل کنیم، عقل خواهان یك وحدت لابشرط، به صورت یك فرض قبلی، است که خود مسبوق به فرض دیگری نیست یعنی فرض قبلی نهایی است. بالاخره اگر با سلسلهٔ قیاسات منفصل تصاعد حاصل نماییم، عقل خواهان وحدت لابشرطی، به صورت مجموع افراد تقسیم انفصالی، است از قسمی که این تقسیم را کامل می‌سازد.

علت اینکه کانت سعی دارد سه قسم وحدت لابشرط را از سه نوع قیاس استخراج کند، به نظر من واضح است. هنگامی که مقولات فاهمه را استخراج می‌کرد می‌خواست از استنتاج

8. unconditioned

غیرمنظمی که ارسطو را بدان متهم می‌دانست احتراز کند و به جای آن یك استنتاج تمام و منظمی بگذارد. به عبارت دیگر می خواست درعین حال نشان بدهد که مقولات چیست و چرا فقط همین است ولاغیر. لذا آنها را از انواع تصدیقات منطقی استخراج نمود و فرض او این بود که طبقه‌بندی او از این انواع کامل است. به همین منوال در استخراج مفاهیم عقل محض می خواهد در عین حال نشان بدهد که این مفاهیم چیست و چرا غیر از این مفاهیم (یا اقسام مفاهیم، چنانکه خود او می گوید) نیست. لذا سعی می کند آنها را از سه نوع استنتاج مع الواسطه، که بنا به منطق صوری که مورد قبول اوست تنها انواع ممکن هستند، استخراج نماید. در تمام این جریان عشق کانت به ترتیب منظم و طرح شبه معماری دیده می شود.

ولی کانت در طی استنتاج مفاهیم عقل محض، نحوهٔ تفکری را به عنوان ضمیمه می آورد که فهم موضوع را آسانتر می سازد. یعنی مفهوم کلی ترین نسبتهایی را که تصورات ما می توانند بر طبق آنها قائم باشند عرضه می‌دارد. اینها سه نسبت اند، اولا نسبت با عامل معرفت، ثانیاً نسبت تصورات ما با اعیان به عنوان پدیدارها، و ثالثاً نسبت تصورات ما با اعیان به عنوان متعلقات تفکر به طور کلی، خواه پدیدار باشد خواه نباشد. اکنون این سه نسبت را ملاحظه خواهیم نمود.

در مرحلهٔ اول، چنانکه در فصل گذشته دیدیم، برای امکان تجربه، لازم است که کلیهٔ تصورات منسوب به وحدت آگاهی نفس باشند؛ به این تعبیر که *می‌اندیشم* باید بتواند با همهٔ آنها ملازم باشد. و اما، عقل تمایل دارد به اینکه این ترکیب را به وسیلهٔ فرض امری لابشرط، یعنی نفس یا عامل متفکر دائم به عنوان جوهر، تکمیل کند. یعنی عقل متمایل است که ترکیب حسیات درونی را، با تجاوز از نفس تجربی مشروط به خود لابشرط متفکر، یا عامل جوهری که هرگز محمول واقع نمی شود تکمیل نماید.

در مرحلهٔ دوم، که نسبت تصورات ما با اعیان به عنوان پدیدار است، به خاطر می آوریم که فاهمه کثرات شهود حسی را، برحسب مقولهٔ دوم نسبت، یعنی نسبت علیت، ترکیب می کند. اما عقل می خواهد این ترکیب را با وصول به یك وحدت لابشرط، به عنوان کل توالی علی، تکمیل کند. فاهمه نسبتهای علی را عرضه می‌دارد که هریك مستلزم و مسبوق به فرض نسبت علی دیگری است، عقل یك فرض سابق نهایی را مفروض می دارد که مسبوق به هیچ فرض دیگری نیست (به همان ترتیب)، یعنی مجموع و کل توالی علّی پدیدارها. از این جهت مفهوم عالم به عنوان کل توالی علّی حاصل می شود.

در مرحلهٔ سوم، یعنی در مورد نسبت تصورات به متعلقات فکر به طور کلی، عقل یك وحدت لابشرط، به صورت شرط اعلای امکان آنچه قابل تفکر است، می جوید. و به این جهت مفهوم خدا، به عنوان اتحاد کلیهٔ کمالات در وجود واحد، حاصل می گردد.[9]

---

۹. کانت قبول دارد که نظریه‌ای که بر طبق آن صرف شکل قیاس منفصل لزوماً برترین مفهوم عقل محض، یعنی ←

بنابراین سه مفهوم عمدهٔ عقل محض داریم، یعنی نفس به عنوان عامل جوهری دائم، و عالم به عنوان مجموع پدیدارهایی که نسبت علیت دارند، و خدا به عنوان کمال مطلق و به عنوان وحدت شرایط متعلقات فکر به طور کلی. این سه مفهوم فطری نیست، ولی به تجربه هم اخذ نمی گردد. حصول آنها در نتیجهٔ سیر طبیعی عقل محض به سوی تکمیل ترکیبی است که فاهمه حاصل کرده است. چنانکه قبلا ذکر شد مقصود این نیست که عقل محض عمل ترکیب فاهمه، به عنوان مقوم اعیان و متعلقات به وسیلهٔ تحمیل شرایط پیشینی تجربه موسوم به مقولات، را فراتر می برد. مفاهیم عقل محض «مقوم» نیستند ولی عقل یك سیر طبیعی به سوی توحید شرایط تجربه دارد و این کار را به وسیلهٔ انتقال به لابشرط، به سه صورتی که ذکر شد، انجام می‌دهد؛ و بدیهی است دراین عمل از حدود تجربه تجاوز می کند. به این جهت کانت مفاهیم عقل محض را «مفاهیم استعلایی» نامیده است، هر چند که بعداً مفهوم سوم یعنی خدا را «کمال مطلوب استعلایی» می خواند؛ زیرا خدا کمال اعلا و مطلق است.

این سه مفهوم سه موضوع وحدت بخش سه شعبه از مابعدالطبیعهٔ نظری را، بنا به طبقه‌بندی ولف، تشکیل می‌دهد. عامل متفکر متعلق و موضوع علم روانشناسی است و مجموع کل پدیدارها (عالَم) متعلق و موضوع علم جهانشناسی است و وجودی که حاوی شرط اعلای امکان جمیع اموری است که می توان دربارهٔ آن تفکر کرد (وجود کلیهٔ موجودات) متعلق و موضوع *علم الهیات* است. به این نحو، عقل محض مفهوم خود را برای تعلیم استعلایی نفس (*روانشناسی عقلی*)[10] و علم استعلایی عالم (*جهانشناسی عقلی*)[11] و بالاخره تعلیم استعلایی خدا (*الهیات استعلایی*)[12] عرضه می‌دارد.[13]

اما چون، بنا به رأی کانت، قوهٔ شهود عقلی نداریم، اموری که مطابق این مفاهیم هستند نمی توانند به این طریق حاصل شوند. همچنین نمی توانند به طریق تجربه، چنانکه در فصل گذشته بیان شد، حاصل گردند. نفس جوهری و عالم، به عنوان مجموع همهٔ پدیدارها، و خدا، که هستی اعلاست. هیچ یك در تجربه حاصل نمی‌شود. هیچ یك از اینها پدیدار نیست و نمی‌تواند باشد. مفاهیم آنها حاصل قرار دادن مادهٔ تجربه در تحت شرایط پیشینی تجربه نیست، بلکه از طریق توحید شرایط تجربه تا به لابشرط حاصل می شود. پس باید فقط انتظار داشت که اگر عقل، چنانکه کانت می گوید، از آنها استفادهٔ «متعالی» کند، یعنی ادعا کند که می تواند وجود و ماهیت متعلقات مقابل و مطابق آنها را اثابت نماید و به این طریق معرفت ما را

وجود کلیهٔ موجودات (wesen aller wesen)، را در بر دارد، «در نظر اول بسیار پیچیده و متناقض است» (*B*, 393). اما وعده می دهد که بعداً به این موضوع بپردازد (رجوع کنید به بخشهای دربارهٔ کمال مطلوب استعلایی، *B*، 399 به بعد). اما در اینجا بیش از این نمی‌توانیم در این باره بحث کنیم.

10. *psychologia rationalis*
11. *cosmologia rationalis*
12. *theologia transcendentalis*
13. *B*, 391; *A*, 334-5.

نسبت به اعیان افزایش دهد، دچار دلایل مغالطه‌آمیز و تناقضات گردد. غرض کانت از بررسی انتقادی روانشناسی عقلی و جهانشناسی نظری و الهیات فلسفی این است که این موضوع را ثابت نماید. اکنون باید هریك از اینها را به نوبت مورد ملاحظه قرار دهیم.

۳. مغالطات روانشناسی عقلی

کانت روانشناسی عقلی را برحسب روش دکارت می فهمید، که در استدلال خود از *می اندیشم* آغاز می کرد و به وجود نفس، به عنوان جوهری بسیط پی می برد که دائم است، یعنی هوهویت خود را در زمان یا در طی تغییرات عارضی حفظ می کند. به نظر او روانشناسی عقلی باید به نحو پیشینی جریان یابد، زیرا علم تجربی نیست و لذا از شرط پیشینی تجربه یعنی وحدت آگاهی ابتدا می کند. از این جهت «*می اندیشم* یگانه متن روانشناسی عقلی است و کل نظام آن باید از این اصل حاصل بشود»[۱۴].

اگر مطالب فصل گذشته را در نظر بگیریم به آسانی می توان شیوهٔ انتقاد کانت را فهمید. شرط ضروری امکان تجربه این است که *می اندیشم* بتواند با کلیهٔ تصورات ملازم باشد. لیکن خود به عنوان شرط ضروری تجربه، در تجربه عرضه نشده است، زیرا خود استعلایی است نه خود تجربی. از این جهت هر چند از لحاظ نفسانی می توان آن را به عنوان جوهر وحدانی تصور کرد، اطلاق مقولاتی مانند جوهر و وحدت نمی تواند در این زمینه مؤدی به معرفت گردد. زیرا این عمل معرفت در اطلاق آنها به پدیدارهاست نه ناپدیدارها (نومنها). می توان استدلال کرد و نتیجه گرفت که خود استعلایی، به عنوان موضوع منطقی، شرط ضروری تجربه است، به این معنی که تجربه قابل فهم نیست مگر اینکه اعیان برای اینکه اعیان باشند باید با وحدت آگاهی مرتبط باشند. لیکن نمی توان، به استدلال، وجود خود استعلایی را به عنوان جوهر ثابت نمود. زیرا چنین کاری مستلزم این است که مقولاتی مانند وجود، جوهر، و وحدت مورد سوءِاستعمال قرار گیرند. معرفت علمی محدود به عالم پدیدار است، اما خود استعلایی متعلق به عالم نیست و یك مفهوم محدد است. از این جهت کانت با لودویگ ویتگنشتاین[۱۵] موافق است که «موضوع، یعنی عامل معرفت[۱۶] متعلق به عالم نیست، بلکه حد عالم است».[۱۷]

بنا به نظر کانت روانشناسی عقلانی حاوی یك قیاس مغالطه‌ای اساسی است. این قیاس مغالطه‌آمیز را می شود به عبارت زیر بیان کرد:

«آنچه آن را جز به عنوان موضوع نمی توان تعقل کرد جز به عنوان موضوع وجود ندارد، و لذا جوهر است:

---

14. *B*, 401; *A*, 343.

۱۵. Ludwig Josef Wittgenstein (۱۸۸۹ـ۱۹۵۱)، منطقی و فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی. ــ م.

16. subject 17. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5. 632.

وجود متفکر را من حیث هی نمی‌توان جز به عنوان موضوع تعقل کرد: پس فقط به این عنوان، یعنی جوهر، وجود دارد.»[18]

مغالطه بودن این قیاس از اینجا معلوم می‌شود که دارای چهار جزء است. یعنی اوسط «آنچه آن را جز به عنوان موضوع نمی‌توان تعقل کرد»، در کبری به یك معنی آمده و در صغری به معنی دیگر. در کبری اشاره به متعلقات فکر است به طور کلی، من جمله متعلقات شهود، و راست است که مقولهٔ جوهر به عینی که در شهود داده شده، یا ممکن است داده شود، اطلاق می‌گردد و ممکن است به عنوان موضوع، یعنی آنچه محمول واقع نمی‌شود، تعقل گردد. اما در صغری آنچه جز به عنوان موضوع نمی‌توان تعقل کرد، نسبت به خودآگاهی به عنوان صورت تفکر فهمیده می‌شود نه نسبت به عین متعلق شهود. و به هیچ وجه لازم نمی‌آید که جوهر به این معنی به موضوعی اطلاق شود. زیرا نفس خودآگاهی محض در شهود داده نشده است و مقولهٔ مزبور قابل اطلاق بر آن نیست.

باید متوجه بود که کانت صدق هیچ یك از دو مقدمه را، به تنهایی و به خودی خود، مورد تردید قرار نمی‌دهد و حتی معتقد است که هر یك به تنهایی قضیهٔ تحلیلی است. مثلا اگر وجود متفکر مذکور در صغری صرفاً، من حیث هی، به عنوان خودآگاهی ادراکی محض فهمیده شود، تحلیلا صحیح خواهد بود که نمی‌تواند جز به عنوان موضوع باشد. اما در این صورت لفظ «موضوع» به همان معنی که در کبری به کار رفته استعمال نمی‌شود، نمی‌توانیم این نتیجهٔ ترکیبی را اخذ کنیم که خودآگاهی ادراکی محض به عنوان جوهر وجود دارد.

برای درك مقام مهمی که مفهوم شهود در نقد کانت حائز است لازم نیست بیش از این وارد بحث او دربارهٔ روانشناسی عقلی شویم. خودِ مداوم[19] در شهود داده نشده است، و در این مطلب کانت با هیوم موافقت دارد، و لذا نمی‌توان مقولهٔ جوهر را به آن اطلاق نمود. ولی شاید کسی بخواهد این نظر را که خود مداوم در شهود وارد نیست، مورد تردید قرار دهد. و حتی اگر در شهود، بنا به تعریفی که کانت از آن کرده، وارد نباشد، ممکن است گفت که مفهوم او از شهود زیاده محدود و تنگ است. به هر صورت می‌توان چنین استدلال کرد که فرض قبلی و شرط ضروری هرگونه تجربه، درست همان خود مداوم است؛ و اگر تجربه واقعی است شرط ضروری آن نیز باید واقعی باشد. اگر قول به این مطلب مستلزم این باشد که مقولات در وراءِ عرصهٔ مجاز آنها اطلاق شوند، این تحدید استفادهٔ از آنها خود قابل تردید خواهد شد. ولی اگر یکمرتبه کلیهٔ مقدمات کانت را تصدیق کنیم، اجتناب از اخذ نتایج حاصلهٔ او مشکل خواهد بود. صحت *جدل متعالی* به وضوح تا حد زیادی متوقف بر صحت *حسیات متعالی و تحلیل متعالی* است.

این نکته قابل توجه است که چون کانت اعتقاد دارد که کلیهٔ حوادث پدیداری موجب به

---

18. *B*, 410-11; cf. *A*, 348. 19. permanent ego

ایجاب علّی هستند. به تعبیری مصلحت او آن است که خود مداوم را در عرصهٔ حقیقت ناپدیداری و وراءِ تجربه نگاه دارد. زیرا بعدها خواهد توانست اختیار و آزادی اراده را عنوان کند. در عین حال با نهادن خود مداوم در عرصهٔ ناپدیداری و درو‌راءِ حد شهود، مانع ازاین می شود که وجود نفس[20] به این معنی مورد استدلال قرار گیرد. البته می توان وجود خود تجربی را اظهارکرد، زیرا در شهود باطنی عرضه شده است. اما خود تجربی نفسی است که علم روانشناسی آن را بررسی می کند و متعلق زمان و قابل تبدیل به حالات متوالی است. خودی که قابل تبدیل به حالات متوالی نیست و جز به عنوان موضوع قابل تعقل نیست، در شهود عرضه نگردیده و عین نیست و بنابراین نمی توان جزماً گفت که به عنوان جوهر بسیط وجود دارد.

۴. احکام معارض جهانشناسی نظری

دیدیم که جهانشناسی نظری، بنا به رأی کانت، در حول مفهوم عالم، به عنوان مجموع توالی علّی پدیدارها، دور می‌زند. جهانشناسی نظری می‌خواهد معرفت ما را از عالم، به عنوان مجموع پدیدارها، به وسیلهٔ قضایای پیشینی ترکیبی، افزایش دهد. اما کانت معتقد است که این جریان مؤدی به تعارض احکام می‌شود. یك حکم معارض یا جدلی‌الطرفین وقتی حاصل می شود که هریك از دو قضیهٔ متناقض قابل اثبات باشد. و اگر جهانشناسی نظری ناچار مؤدی به احکام معارض به این معنی بشود، باید نتیجه گرفت که غرض آن، یعنی تدوین علمی دربارهٔ عالم به عنوان مجموع پدیدارها، اشتباه است. این شعبهٔ مابعدالطبیعهٔ نظری علم نیست و نمی تواند باشد. به عبارت دیگر، این امر که جهانشناسی نظری موجد احکام معارض می شود دلیل است بر اینکه استفادهٔ علمی از مفهوم استعلایی عالم به عنوان مجموع پدیدارها غیرممکن است.

کانت از چهار حکم معارض بحث می کند و هریك از آنها را مقابل و مطابق با یکی از چهار نوع مقوله می‌داند. ولی تأکید بر این تقابل و تناسب منظم چندان لزومی ندارد و ما از آن صرف نظر می کنیم و به بحث از احکام معارض چهارگانه می پردازیم.

۱. قضایای متنازع حکم معارض اول به قرار زیر است: «فرض اصلی یا نهاده[21]: عالم از نظر زمان آغازی داشته و از نظر مکان محدود و متناهی است. فرض خلاف یا وانهاده:[22] عالم از نظر زمان بی‌آغاز است و از حیث مکان حدی ندارد، بلکه از حیث زمان و مکان هردو نامتناهی.»[23]

فرض اصلی به طریق زیر ثابت می‌شود: اگر عالم آغازی در زمان نداشته، یك سلسله از حوادث نامتناهی باید وقوع یافته باشد، یعنی قبل از لحظهٔ کنونی یك سلسلهٔ نامتناهی باید به اتمام رسیده باشد. لیکن سلسلهٔ نامتناهی هرگز به اتمام نمی‌رسد، پس برای عالم باید از نظر

---

20. self 21. thesis 22. antithesis 23. *B*, 454-5.

زمان آغازی بوده باشد. در مورد قسمت دوم فرض، اگر عالم از حیث مکان محدود نباشد باید مجموعهٔ اشیاءِ مجتمع الوجود باشد، لیکن نمی توان مجموعهٔ لایتناهی اشیاءِ مجتمع الوجود را که کلیه مکانهای ممکن را پر می کند تعقل کرد جز اینکه جزء به جزء و واحد به واحد به آن علاوه شود تا به اتمام برسد. لیکن نمی توان این افزایش و ترکیب را تمام شده لحاظ کرد، مگر اینکه در زمان بی نهایت به اتمام برسد. و این متضمن آن است که زمان بی نهایت را سپری شده بدانیم که محال است. بنابراین نمی‌توان عالم را به عنوان مجموع بی نهایت اشیاءِ مجتمع الوجود لحاظ کرد که کلیهٔ مکانهای ممکن را اشغال می کنند، و باید آن را مکاناً محدود یا متناهی دانست.

فرض خلاف به طریق زیر ثابت می شود. اگر عالم در زمان آغاز کرده باشد می بایستی زمان خالی قبل از شروع عالم بوده باشد. ولی در زمان خالی هیچ صیرورت و ابتدایی ممکن نیست، زیرا قول به اینکه چیزی در زمان خالی به وجود می آید معنی ندارد. پس عالم آغازی نداشته است. اما دربارهٔ نامتناهی بودن مکانی عالم، فرض کنیم که عالم متناهی و محدود در مکان است، پس باید در یك خلأ یا مکان خالی وجود داشته باشد و در این صورت باید با مکانی خالی نسبتی داشته باشد، اما مکان خالی هیچ است و نسبت داشتن با هیچ هم خود هیچ است. بنابراین عالم نمی‌تواند متناهی و مکاناً محدود باشد، باید مکاناً نامتناهی باشد.

در بدو نظر چنین می نماید که کانت وضعی درست مخالف توماس آکویناس اتخاذ کرده است.[۲۴] زیرا توماس معتقد بود که در فلسفه هرگز ثابت نشده است که یا عالم آغازی در زمان داشته یا آغازی در زمان نداشته است، و کانت معتقد است که هردو فرض قابل اثبات است. استطراداً می توان تذکر داد که دلیل کانت بر اثبات فرض اصلی، یعنی اینکه عالم آغازی در زمان داشته، همان است که قدّیس بوناونتوره[۲۵] اقامه کرده و سنت توماس آن را رد کرده است، ولی از نظر کانت هردو دلیل مبتنی بر فروض کاذب است. دلیل بر فرض اصلی مبتنی بر این فرض است که این اصل عقل محض را که به موجب آن اگر مشروط در فرض داده شده باشد مجموع شرایط و بالنتیجه لابشرط هم داده شده است، می توان به پدیدارها اطلاق کرد. دلیل فرض خلاف مبتنی بر این فرض است که عالم پدیدارها عالم امور فی نفسه است. مثلا فرض شده که مکان یك واقعیت عینی است. این دلایل اگر فروض لازم آنها صحیح باشند صحیح هستند[۲۶]. ولی همین امر، که هریك از دو قضیهٔ متناقص قابل اثبات است، ثابت می کند که

---

۲۴. از اشارهٔ من در اینجا به فلسفهٔ قرون وسطی نباید چنین استفاده شود که کانت به فلاسفهٔ قرون وسطی نظر داشته است. تا آنجا که من می‌دانم، اطلاعات او دراین باره آن قدر نبوده که برای این کار کافی باشد. اما به نظر من این اشاره از لحاظ کلی قابل توجه است.

۲۵. St. Bonaventure (۱۲۲۱ـ۱۲۷۴)، متألّه ایتالیایی. ــ م.

۲۶. البته لازم نمی‌آید که ما هم با کانت همسخن شویم و بگوییم که صحیح هستند. می توانیم بگوییم که هیچ یك ←

فروض مزبور بی اساس اند. احتراز از احکام معارض فقط در صورتی ممکن است که نظرگاه فلسفهٔ نقدی را اختیار کنیم و نظرگاه اصالت عقل جزمی و عرف عامهٔ غیرنقدی هردو را رها سازیم. این نکته‌ای است که کانت می خواهد روشن سازد، ولی مشکل می توان ادعا کرد که از عهده برآمده است. و لذا هر چند از جهتی درست است که کانت بالمآل به همان نظر سنت توماس می‌رسد، ولی اظهار چنین مطلبی موجب اشتباه است. زیرا بنا به نظرگاه کانت بیهودگی ذاتی سعی در اثبات اینکه از نظر فلسفه عالم آغازی در زمان داشته یا نداشته، فقط در صورتی معلوم می شود که فلسفه‌ای را اختیار کنیم که مسلماً به توماس آکویناس مربوط نیست.

۲. حکم معارض دوم به قرار زیر است: «فرض اصلی: هر جوهر مرکبی در عالم مشتمل بر اجزاءِ بسیط است و چیزی در عالم وجود ندارد که یا خود بسیط نباشد یا مرکب از اجزاءِ بسیط نباشد. فرض خلاف: هیچ چیز مرکبی در عالم مشتمل بر اجزاءِ بسیط نیست و شیءِ بسیط هم در هیچ جا یافت نمی شود.»[۲۷]

طریقهٔ اثبات فرض اصلی به طریق زیر است: اگر جوهرهای مرکب مشتمل بر اجزاءِ بسیط نبودند پس اگر ترکیب را در فکر حذف می کردیم چیزی باقی نمی‌ماند. اما این را می توان مستثنی کرد، زیرا ترکیب فقط نسبت ممکن است. بنابراین مرکب باید مشتمل بر اجزاءِ بسیط باشد، و از این لازم می آید که هرچه موجود است باید یا خود بسیط باشد یا مرکب از اجزاءِ بسیط باشد.

طریق اثبات فرض خلاف از این قرار است: جوهر مرکب متحیز در مکان است و این مکان باید دارای اجزائی به تعداد اجزاءِ جوهر مرکب باشد. پس هر جزءِ جوهر مرکب متحیز در مکان است . اما هرچه مکان اشغال می کند، یعنی متحیز، است باید دارای اجزاءِ کثیره باشد و هکذا الی غیرالنهایه. بنابراین شیءِ مرکبی که مشتمل بر اجزاءِ بسیط باشد وجود ندارد و شیءِ بسیط هم نمی‌تواند موجود باشد.

چنانکه در حکم معارض اول دیدیم، فرض اصلی عقیدهٔ اصالت عقلیان جزمی است. کلیهٔ جوهرهای مرکّب مشتملِ بر اجزاءِ بسیط اند، مثل مونادهای لایب نیتس و باز هم مثل حکم معارض اول، فرض خلاف عقیدهٔ اصالت تجربیان و برخلاف قول اصالت عقلیان است. لیکن فرض اصلی ناپدیدارها را به جای پدیدارها، یعنی چیزهایی که در تجربه عرضه می‌شود، می گیرد، و فرض خلاف پدیدارها یعنی اجسام ذی ابعاد را به جای ناپدیدارها می گیرد. باز هم تنها راه اجتناب از این اِحکام معارض این است که نظر فلسفهٔ نقدی را اختیار کنیم و تصدیق

صحیح نیست، یا یکی صحیح است و دیگری نه. برای بحثی دربارهٔ استدلال کانت در مورد فرضهای اصلی و فرضهای خلاف چهار حکم معارض، خواننده فی‌المثل می‌تواند رجوع کند به:

N.Kemp Smith, *Commentary to Kant's Critic of Pure Reason,* pp. 483-506.

27. *B*, 462-3.

کنیم که آنچه را دربارهٔ پدیدارها، به عنوان پدیدار، صادق است نمی توان دربارهٔ ناپدیدارها، که از آنها معرفت عینی،نداریم، اظهار کرد.[۲۸]

۳. حکم معارض سوم راجع به علیت آزاد است. «*فرض اصلی*: علیت بر طبق قوانین طبیعت تنها علیتی نیست که پدیدارهای عالم از آن حاصل می شوند. برای تبیین آنها علیت دیگری باید فرض شود، یعنی علیت از راه آزادی و اختیار. *فرض خلاف*: آزادی و اختیار وجود ندارد و همه‌چیز در عالم فقط بر طبق قوانین طبیعت حادث می شود.»[۲۹]

فرض اصلی به طریق زیر ثابت می شود: فرض کنیم فقط یك قسم علیت هست، یعنی علیت بر طبق قوانین طبیعت. در این صورت، هر حادثه‌ای به وسیلهٔ حادثهٔ سابق ایجاب می شود و هکذا الی غیرالنهایه و هیچ آغاز و ابتدایی ممکن نیست و لذا سلسلهٔ علل تمام نمی شود. اما قانونِ طبیعت این است که هیچ چیزی بدون علتی که به نحو پیشینی ایجاب شده باشد واقع نمی گردد و این قانون، اگر علیت هر علتی خود معلول علت سابقی باشد، انجام نخواهد شد. پس باید یك علیت به خودی خود باشد که منشأ یك سلسلهٔ پدیدارهاست که بر طبق علل طبیعی جاری می شوند.

طریقهٔ اثبات فرض خلاف به طور خلاصه از این قرار است: علیت آزاد من عندی مستلزم حالتی از علت است که خود با حالت سابقی نسبت علیت نداشته باشد (یعنی معلول نباشد)، اما این فرض خلاف قانون طبیعی علیت است و وحدت تجربه را غیرممکن می سازد. بنابراین آزادی در تجربه یافت نمی شود و توهّم و ساختهٔ اندیشه است.

درمورد این حکم معارض، اولا معلوم نیست که کانت چه می گوید. دلیل فرض اصلی طبعاً این طور نشان می دهد که مقصود او ابتدای سلسلهٔ علل طبیعی به وسیلهٔ یك علت اولی است که عمل علّی آن بالمره من عندی است، یعنی که خود آن متوقف بر علت قبلی نیست. کانت در بیان این فرض اصلی صریحاً می گوید که مقصود او ابتدای عالم بوده است. ولی بعداً می گوید که اگر علت آزادی برای کل سلسلهٔ توالی علّی پدیدارها باشد، می توانیم در داخل عالم علل آزاد سلسله‌های مختلف پدیدارها را تصدیق نماییم.

اما در مورد فرض خلاف، مستنبط از آن این است که این فرض مربوط به آزادی و اختیاربشری است. در بدو نظر، لااقل معنی دارد که بگوییم یك حالت عامل بشری، موجب به ایجاب علّی از جانب حالت دیگر است، اما معنی ندارد که مسئلهٔ نسبت علی بین حالات را راجع به خدا مطرح کنیم. اما کانت در بیان خود دربارهٔ فرض خلاف، مفهوم علت آزاد را در خارج از عالم مطرح می کند و می گوید، حتی اگر هم وجود چنین علتی را هم بپذیریم،

---

۲۸. می توان دلیل آورد که در واقع تعارض احکام وجود ندارد، زیرا فرض اصلی راجع است به مونادهای لایب نیتس و فرض خلاف راجع است به اجسام ذی‌ابعاد در مکان.

29. *B*, 472-3.

نمی توانیم علل آزاد را در داخل عالم بپذیریم.

نظر به این ابهام، یعنی نظر به عدم محدودیت حد اطلاق فرض اصلی و فرض خلاف، مشکل است چنین عقیده داشت که دو حکم معارض مزبور را می توان چنین رفع کرد که فرض اصلی و فرض خلاف راجع به چیزهای مختلف اند. معهذا در صورتی که فرض اصلی و فرض خلاف هردوراجع به یك موضوع نباشند، احکام مزبور معارض نخواهند بود. اگر فرض اصلی بگوید که علت آزاد کل سلسلهٔ توالی پدیداری علّی را می توان ثابت کرد درحالی که فرض خلاف می گوید که می توان ثابت کرد که چنین علتی نیست، در این صورت معارضهٔ بین دوحکم خواهیم داشت. و اگر فرض اصلی بگوید که می توان ثابت کرد در داخل عالم علیت آزاد هست، در حالی که فرض خلاف می گوید می توان ثابت کرد که در داخل عالم علیت آزاد نیست، باز هم تعارض احکام ثابت است. اما اگر فرض اصلی بگوید می توان ثابت کرد که علت آزادی برای کل سلسلهٔ توالی پدیداری علّی هست و این علت آزاد خارج از سلسله است در حالی که فرض خلاف می گوید که علیت آزاد در داخل سلسلهٔ پدیداری نیست، در این صورت تعارض احکام نخواهد بود.

من در صدد انکار این نیستم که دو حکم معارض سوم در طرح کلی احکام معارض جای دارد. دلیل فرض اصلی، اگر راجع به علت اولای کل سلسلهٔ توالی علی پدیداری باشد، فقط بنابه فرض صحیح است که می توان با استفاده ازمفهوم استعلایی عالم، به عنوان مجموع کل، این سلسله را تکمیل کرد و معرفت نظری را افزایش داد. پس فرض اصلی همان نظرگاه اصالت عقل جزمی است. و فرض خلاف، خواه به این معنی باشد که اثبات وجود علت اولای کل سلسله ممکن نیست و خواه به این معنی که علیتی آزاد در داخل سلسله نمی تواند باشد، نظرگاه اصالت تجربه است. لیکن اگر تعارض دو حکم را بتوان فقط با اختیار نظرگاه فلسفهٔ نقدی رفع کرد، این نظرگاه نباید درطریق اثبات هیچ یك ازدو فرض (چه اصلی وچه خلاف آن) وارد شود. ولی شك است دراینکه کانت در اثبات فرض خلاف این کار را کرده باشد، زیرا می گوید که تصدیق علیت آزاد امکان وحدت تجربه را منتفی می سازد. و هر چند ضرورت ندارد که این اظهار را برحسب نظرگاه خاص خود او تعبیر کنیم، ولی مشکل بتوان گفت که نباید چنین تعبیر شود.

اما اگر نظرگاه فلسفهٔ نقدی را اتخاذ کنیم احکام معارض چه می شود؟ اثبات فرض اصلی، اگر آن را مربوط به علت من عندی کل سلسلهٔ پدیدارها بینگاریم، مبتنی بر سوءِاستعمال مفهوم استعلایی عالم است و فرض خلاف، یعنی انکار آزادی، فقط در عرصهٔ پدیدارها صادق است. و لذا برای کانت راه باز است که بعداً بگوید که انسان از لحاظ ناپدیداری آزاد است و از لحاظ پدیداری موجَب و مجبور است. اگر این نظرگاه را اختیار کنیم می توانیم بگوییم که از نظر کانت هم فرض اصلی و هم فرض خلاف هردو، اگر درست فهمیده شوند، صادق اند. فرض

اصلی، که علیت «بر طبق قوانین طبیعت» یگانه قسم علیت نیست، صحیح است، ولی درست نیست که می توان صحت آن را ثابت نمود. فرض خلاف که آزادی نیست، اگر تنها در مورد عالم پدیداری باشد صحیح است، ولی اگر شامل کل حقایق بشود صحیح نخواهد بود. از نظر کانت فقط در صورتی که نظرگاه فلسفهٔ نقدی را اختیار کنیم می توانیم در فرض اصلی و فرض خلاف آنچه را صادق است از آنچه کاذب است جدا کنیم، و از تناقضی که عقل در استفادهٔ جزمی از آن دچار گردیده است رهایی یابیم.

۴. دو حکم معارض چهارم مربوط به وجود واجب است. «*فرض اصلی*: آنچه به عنوان وجود واجب مطلق، چه به صورت جزء عالم و چه به صورت علت آن وجود دارد متعلق به عالم است. فرض خلاف: هیچ وجود واجبی به عنوان علت عالم، چه در خود عالم و چه خارج از آن، وجود ندارد.»[۳۰]

فرض اصلی، تا آنجا که مربوط به وجود واجب است، با این فرض ثابت می شود که سلسلهٔ شرایط مستلزم یك سلسلهٔ تمام از شرایط است تا به لا بشرط برسد، که وجوباً وجود دارد. کانت سپس می گوید که این وجود واجب را نمی توان چنین تعقل کرد که متعالی از عالم حس است و لذا باید یا کل سلسلهٔ کائناتی[۳۱] باشد یا جزء آن.

فرض خلاف به این طریق ثابت می شود که هیچ وجود واجب مطلقی، چه در داخل و چه در خارج از عالم، نمی تواند باشد. فرد[۳۲] اول سلسلهٔ تغییرات که خود واجب و بدون علت باشد ممکن نیست، زیرا همهٔ پدیدارها موجَب در زمان هستند. همچنین کل سلسلهٔ کائناتی، اگر هیچ فرد واحد از آن واجب نباشد، واجب نخواهد بود. پس وجود واجبی در عالم چه به صورت عین عالم و چه به صورت جزئی از آن وجود ندارد. اما وجود واجبی هم که علت عالم باشد ممکن نیست وجود داشته باشد.زیرا چنین وجود واجبی اگر علت سلسلهٔ تغییرات کائناتی باشد، باید شروع به عمل کند و اگر شروع به عمل کند باید در زمان باشد، و اگر در زمان باشد داخل در عالم است نه خارج از آن.

البته بین دو حکم معارض سوم و چهارم تداخل وجود دارد، زیرا گرچه کانت در دو حکم معارض چهارم اصطلاح جدیدی را که «وجود واجب مطلق» است وارد بحث می کند، همان استدلالی را به کار می برد که در دو حکم معارض سوم مورد استفاده قرار داده، تا ثابت کند که باید یك علت خود به خود محض برای سلسلهٔ پدیدارها باشد. بنابراین نظر کسانی که می گویند دو حکم معارض چهارم را فقط از این نظر آورده که تعداد آنها را به چهار برساند، و هر دو حکم معارضی مطابق با یکی از چهار مقوله باشد، بی‌وجه نیست. مقولات ضرورت و امکان متعلق به قسم چهارم مقولات یعنی جهت است در صورتی که علیت متعلق به مقولهٔ سوم یعنی نسبت است، ولی کانت در اثبات دو حکم معارض چهارم هم از دلیل علیت استفاده می کند

---

30. *B*, 480-1. 31. cosmic series 32. member

بنا به بیانی که کانت دربارهٔ فرض خلاف دو حکم معارض چهارم کرده، این نکته قابل توجه است که همان دلایلی که برای اثبات فرض اصلی به کار می‌رود فرض خلاف را هم ثابت می‌کند، ولی بعد می‌گوید که عقل غالباً در ملاحظهٔ امر واحد از نظرگاههای مختلف با خود دچار تنافر می‌شود، و اگر فرض اصلی و فرض خلاف نمودار نظرگاههای مختلف باشند ظاهراً لازم می‌آید که هر دو صحیح باشد. یعنی فرض خلاف از این نظر صحیح است که نمودار این دعوی است که در عالم وجود واجب نیست، چه عین عالم باشد و چه جزئی از آن، و دلیلی هم بر وجود چنین وجودی در خارج از عالم نیست. ولی فرض اصلی نیز ممکن است از این نظر صحیح باشد که می‌گوید چنین وجودی در خارج از عالم وجود دارد، هر چند که هرگز به صحت این امر نمی‌توان معرفت داشت.

در مورد احکام معارض به طور کلی، فروض اصلی نمودار نظرگاه مابعدالطبیعهٔ اصالت عقلی جزمی است و فروض خلاف نمودار نظرگاه اصالت تجربه است. البته تا حدی که کانت معتقد است که انتقاد اصالت تجربه از دعاوی مابعدالطبیعه صحیح است جانب آن را می‌گیرد، ولی باید دانست که خود را ملتزم به قبول فلسفهٔ تجربی، من حیث هی، نمی‌کند. به نظر او اصالت تجربه با اینکه در انتقاد منفی خود از مابعدالطبیعهٔ نظری مصاب است، ولی خود آن یک نظام جزمی است که واقعیت را جزماً محدود به پدیدارها می‌سازد، و لذا چنان از آنها بحث می‌کند که گویی اشیاءِ فی نفسه هستند. پس فقط دعاوی مابعدالطبیعهٔ نظری نیست که باید برملا شود. می‌توان انتقاد اصالت تجربیان را از دلایل مابعدطبیعی قبول کرد و درعین حال از حدود تنگ اصالت تجربهٔ جزمی (که تقریباً مساوی با اصالت ماده است) فراتر رفت و جایی برای حقیقت ناپدیداری هم گذاشت. به علاوه مابعدالطبیعه خود از سوی علایق اخلاقی و دینی تقویت می‌گردد. و هر چند این امر اصحاب مابعدالطبیعه را بر آن می‌دارد که دلایل سقیم اقامه کنند، باید تصدیق کرد که مابعدالطبیعه مظهر شئونی از حیات بشری است که اصالت تجربهٔ صرف به آنها توجهی ندارد. به عقیدهٔ کانت در فلسفهٔ نقدی می‌توان هم از مغالطات مابعدالطبیعه و هم از مادیت جزمی و مکانیزم اصالت تجربهٔ محض اجتناب کرد. از احکام معارض به این نحو فراتر می‌رویم که معرفت را محدود به عرصهٔ خاص آن می‌کنیم و درعین حال جایی برای ایمان عملی مبتنی بر تجارب اخلاقی بازمی‌گذاریم. مثلا آزادی و اختیار انسان را نمی‌توان در داخل عرصهٔ پدیداری تصدیق کرد، ولی ممکن است که حقیقت باشد و بعداً ثابت خواهد شد که اصل موضوع[۳۳] ضروری آگاهی اخلاقی است.

۵. امتناع اثبات وجود خدا

کانت سومین مفهوم استعلایی عقل محض را «مثال»[۳۴] استعلایی می‌نامد. این مفهوم، در اصل،

33. postulate	34. ideal

مفهوم مجموع کل همهٔ محمولاتِ ممکن است که به نحو پیشینی حاوی کلیهٔ ممکناتِ جزئی است. یعنی ذهن، با صعود به سلسلهٔ قیاسات منفصل، شرط لابشرط کلیهٔ محمولات را می‌یابد، که هریك از آنها محمولات متناقض یا معارض را در مفهوم مجموع کلیهٔ محمولات نفی می‌نماید. این مفهوم مجموع کلیهٔ کمالات ممکن است. ولی از آنجا که این مجموع به عنوان شرط لابشرط کلیهٔ کمالات جزئی[۳۵] تعقل می‌شود، به عنوان نمونهٔ اصلی[۳۶] کمالات مزبور، یعنی آنچه این کمالات از آن حاصل می‌گردد و به آن تقرّب می‌جوید، تعقل می‌شود نه به عنوان صرف مفهوم انتزاعیِ اجتماعِ کلیهٔ کمالات جزئی تجربی؛ و لذا به عنوان وجودی حقیقی، و در حقیقت به عنوان واقعیت اعلا، تعقل می‌شود. از این جهت مفهوم وجود *اکمل*[۳۷] مفهوم حقیقی‌ترین وجود[۳۸] است و این وجود نمی‌تواند به عنوان اجتماع کمالات تجربی محدود، و غالباً متنافی، تعقل شود، بلکه باید به عنوان اتحاد کمالات نامحدود و محض در یك وجود بسیط تلقی گردد. علاوه بر این شرط لابشرطِ کمال و واقعیت محدود، وجوباً موجود است. بنابراین به مفهوم خدا، به عنوان یك وجود اعلای شخصی و واجب‌الوجود و ابدی و بسیط و کامل، واصل می‌گردیم، که مجموع واقعیت متناهی نیست، بلکه شرط لابشرط و علت غایی آنهاست؛ و این مفهوم، موضوع علم الهی طبیعی یا فلسفی را تشکیل می‌دهد.[۳۹]

تصور کانت از جریان عمل عقل محض روشن است. عقل وحدت لابشرطِ کلیهٔ محمولاتِ ممکن را می‌جوید و این را نمی‌تواند در مجموع (به معنی حقیقی کلمه) کمالات تجربی بیابد، بلکه باید از امور مشروط درگذرد. لذا هدف و غرض نامتعین جستجوی خود را به صورت وجود اکمال تعین می‌بخشد و سپس این وجود، به صورت حقیقی‌ترین وجود و به عنوان یك وجود فردی، «جوهریت می‌یابد»، و بالاخره به عنوان خدای متألهین تشخص حاصل می‌کند. اما عقل، با این جریان تعین بخشیدن، از کلیهٔ تجارب ممکن در می‌گذرد. پس ما محق نخواهیم بود که بگوییم وجودی هست که وجود *اکمل* و *حقیقی‌ترین* وجود است، یعنی عینی به ازای تصور مجموع کمالات ممکن وجود دارد. و هر چند عقل می‌گوید که فقط می‌توان یك معرفتِ تمثیلی (یا رمزی) از وجود اعلا حاصل کرد، ولی نفس تعین بخشیدن به مفهوم مجموع کمالِ ممکن می‌رساند که مقولات را به وراء عرصهٔ اطلاق آنها تسرّی داده‌ایم.

واضح است که بنا به مقدمات کانت اثبات وجود خدا محال است. ولی او می‌خواهد این استحال را با اثبات اینکه هر طریقهٔ اثباتی متضمن مغالطه است روشن سازد. و این کار آن قدرها که به نظر می‌آید مشکل نیست. زیرا بنا به رأی کانت فقط سه طریق برای اثبات وجود

---

35. particular perfections 36. prototype 37. ens perfectissimus
38. ens realissimus

۳۹. نحوهٔ تقرب کانت به این مسئله ملهم از فلسفهٔ ولفی بود. مثلا باومگارتن به مفهوم خدا از طریق مفهوم وجود اکمل، که بعداً با حقیقی‌ترین وجود یکسان شمرده می‌شود، تقرب می‌جوید.

خدا در مابعدالطبیعهٔ نظری هست. عقل می تواند از چگونگی عالم محسوس ابتدا کند، یعنی از آنچه ظاهراً مظهر نهائیت [۴۰] است، و سپس به خدا به عنوان علت این امر نهایی واصل گردد. دراین صورت برهان «طبیعی و کلامی» حاصل می شود. یا اینکه عقل می تواند از وجود تجربی ابتدا کند و به خدا به عنوان علت غایی این وجود واصل شود. در این صورت برهان «جهان شناسی» به دست می آید. یا اینکه عقل از مفهوم خدا ابتدا می کند و به وجود او می رسد. در این صورت آن را برهان «وجودی» می نامیم.

کانت در بحث از این سه طریق اثبات وجود خدا از برهان سوم شروع می کند. زیرا حرکت و انتقال ذهن به سوی خدا در مابعدالطبیعه، همواره به وسیلهٔ مثال استعلایی عقل محض هدایت می شود که هدف و غرض جهد آن است. لذا راه صحیح آن است که با برهان پیشینی از مفهوم خدا شروع کند و به وجود او برسد. به علاوه اعتقاد راسخ کانت این است که برای وصول به خدا از دلایل دیگر، عقل ناچار است بالمآل از برهان وجودی استفاده نماید؛ از این رو برهان وجودی اساسی است و باید نخست آن را مورد ملاحظه قرار داد.

۱. صورت کلی برهان وجودی راکه منظور کانت است می توان به نحو زیر تقریر کرد. وجود در مفهوم کاملترین هستی داخل است، زیرا اگر داخل نباشد مفهومِ مفهومِ کاملترین وجود نخواهد بود. بنابراین، اگر چنین وجودی ممکن باشد باید ضرورتاً وجود داشته باشد. زیرا وجود داخل در تمامیت امکان آن است. اما مفهوم کامل ترین وجود، مفهوم وجود ممکنی است و لذا چنین هستیئی ضرورتاً وجود دارد.

تقریر دیگر این برهان به نحو زیر است. مفهوم حقیقی‌ترین وجود مفهوم وجود واجب مطلق است. و اگر چنین وجودی ممکن باشد موجود است. زیرا مفهوم وجودِ واجب که فقط ممکن (و نه موجود بالفعل) باشد یك مفهوم متناقض است. اما مفهوم وجود واجب مطلق، مفهوم وجود ممکن است؛ لذا حقیقی‌ترین وجود،یعنی خدا، موجود است.

کانت ایراد می کند که متناقض دانستن وجود واجب فقط ممکن بی معنی است. برای اینکه چنین وجودی را فقط ممکن تصور کنیم باید از وجود آن قطع نظر کنیم. ولی در این صورت دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که موجب تناقض گردد. «اگر از وجود آن قطع نظر کنیم، از خود شیء و کلیهٔ محمولات آن قطع نظر می کنیم پس چگونه جایی برای تناقض می‌ماند؟» [۴۱] اگر کسی بگوید خدا وجود ندارد، وجود را ساقط نمی کند تا محمولات آن، مثل قدرت مطلق، را باقی بگذارد؛ بلکه کلیهٔ محمولات و به همراه آنها موضوع را ساقط می کند. از این رو حکم به اینکه خدا وجود ندارد، ولو کاذب باشد، مستلزم تناقض نیست.

می شود گفت که مورد حقیقی‌ترین وجود مورد یگانه و منحصری است. وجود هر چیز دیگری را می‌توان بدون تناقض نفی کرد، زیرا وجود جزءِ مفهوم آن نیست. اما درمورد

40. finality 41. *B*, 623.

حقیقی‌ترین وجود، وجود متعلق به مفهوم آن است. لذا نمی‌توان بدون ارتکاب تناقض امکان حقیقی‌ترین وجود را تصدیق و درعین حال وجود آن را انکار کرد.

پاسخ کانت به این قرار است که اولا عدم توانایی ما در کشف تناقض منطقی در مفهوم خدا دلیل بر این نیست که حقیقی‌ترین وجود ثبوتاً ممکن است. ثانیاً هرگونه استدلالی از مفهوم حقیقی‌ترین وجود به وجود آن بیهوده است، زیرا معلوم متکرر[۴۲] خواهد بود. اگر وجود را داخل در مفهوم چیزی فرض کنیم البته باید چنین نتیجه بگیریم که آن چیز موجود است؛ ولی درواقع می گوییم یك وجود موجود وجود دارد و این گرچه صحیح است، معلوم متکرر است. علت اینکه می‌توان این نتیجه را اخذ کرد که چنین وجودی وجود دارد فقط این است که قبلا وجود را درمفهوم آن قرار داده‌ایم و این مصادره به مطلوب است. قول به اینکه از امکان به فعلیت استدلال می کنیم، هرگاه امکان شامل فعلیت باشد، درواقع خود را گول زدن خواهد بود.

پس کانت معتقد است که هر قضیهٔ وجودی[۴۳]، ترکیبی است نه تحلیلی؛ و لذا هر قضیهٔ ترکیبی را می‌توان بدون تناقض انکار کرد. طرفداران برهان وجودی پاسخ خواهند داد که کانت از نکتهٔ اصلی این برهان غافل مانده است. درهر مورد دیگری قضایای وجودی، ترکیبی هستند، اما مورد کاملترین وجود مورد یگانه و منحصری است. زیرا فقط در این مورد وجود داخل درمفهوم است و لذا به وسیلهٔ تحلیل می‌توان از آن خارج ساخت. کانت خواهد گفت که از این جهت ممکن است که قبلا آن را در آنجا نهاده بودیم، و به این طریق مصادره به مطلوب می‌شود. اما نکته این است که وجود محمولی است که ضرورتاً به این موضوع تعلق دارد.

اما از نظر کانت وجود اصلا محمول نیست، زیرا اگر چنین بود لازم می‌آمد که وقتی وجود چیزی را تصدیق می کنیم مفهوم آن را افزایش دهیم؛ و در این صورت عیناً همان چیزی را که نمودار تصورماست تصدیق نکرده‌ایم. حقیقت امر این است که هرگاه بگوییم که چیزی وجود دارد فقط موضوع را با کلیهٔ محمولات آن تصدیق می کنیم. از این جهت اگر وجود خدا را نفی کنیم محمولی را از موضوعی نفی نکرده‌ایم، بلکه در تفکر خویش کل موضوع را با همهٔ محمولات آن نفی کرده‌ایم و لذا هیچ تناقض منطقی حاصل نمی‌شود.

پس نتیجه می گیریم که «تمام زحمت و کاری که برای برهان مشهور وجودی یا دکارتی، در اثبات یك وجود اعلا از صرف مفاهیم، کشیده شده بیهوده بوده است. مثل اینکه شخصی بخواهد به وسیلهٔ تصورات محض علم خود را بیفزاید. مثل اینکه تاجری بخواهد ثروت خود را با ریختن باد هوا در صندوق پول خود افزایش دهد».[۴۴]

۲. صورت برهان مبتنی بر جهانشناسی کانت دراثبات وجود خدا مبتنی بر لایب نیتس است. «اگر چیزی وجود داشته باشد، وجود واجب مطلق نیز باید وجود داشته باشد. و اما لااقل

---

۴۲. tautology، ترجمهٔ این اصطلاح از آقای دکتر فردید است. ــ م.

43. existential proposition

44. *B*, 630.

من وجود دارم، پس وجود واجب مطلق هم وجود دارد. قضیهٔ صغری حاوی تجربه‌ای است و قضیهٔ کبری از تجربه به طور کلی به وجود وجود واجب استدلال می کند.»[۴۵]

«واضح است که طریقهٔ استدلال کانت در انتقاد از این برهان، به نحوی که تقریر شد، چه خواهد بود. به عقیدهٔ او قضیهٔ کبری مبتنی بر استفادهٔ «استعلایی» و لذا سوءِاستفاده از اصل علیت است. هر ممکنی علتی دارد. این اصل در داخل عرصهٔ تجارب حسّی صحیح است و فقط در آنجا معنی دارد. ولی نمی توان از این اصل برای استعلا از عالم تجارب حسی استفاده کرد. بعلاوه برهان مبتنی بر جهانشناسی، بنا به رأی کانت، مستلزم اتمام سلسلهٔ پدیدارها در وحدت لابشرط وجود واجب است. و هر چند عقل محرك طبیعی برای این کار دارد، تسلیم شدن به این محرك معرفت ما را افزایش نمی دهد.

خوض در این نحوهٔ انتقاد بیش از این لازم نیست. زیرا این نحوهٔ انتقاد بی‌درنگ از نظر کانت دربارهٔ حدود معرفت نتیجه می شود. ولی به یك نکته در بحث از برهان مبتنی بر جهانشناسی باید جلب توجه نمود. عقیدهٔ کانت این است که برای انتقال از مفهوم وجود واجب به تصدیق وجود خدا باید لااقل به طور ضمنی و مستتر، به برهان وجودی توسل جست.

مفهوم وجود واجب نامعین است. حتی اگر تصدیق کنیم که تفکر در تجربه مؤدی به [تصدیق] وجود واجب می گردد، صفات و خواص آن را از تجربه نمی توان به دست آورد. پس ناچاریم مفهومی را بجوییم که برای مفهوم وجود واجب کافی باشد، و عقل بر آن است که آنچه را لازم است در مفهوم حقیقی ترین وجود یافته است. لذا می گوید که وجود واجب حقیقی ترین یا کاملترین وجود است. اما این کار فقط عمل کردن با مفاهیم است که خصوصیت برهان وجودی است. به علاوه اگر وجود واجب حقیقی ترین وجود است، حقیقی ترین وجود هم وجود واجب است. و لذا می گوییم که مفهوم وجود حقیقی و کامل اعلا حاوی وجوب مطلق وجود است، که درست همان برهان وجودی است.

بسیاری از فلاسفه و مورخین فلسفه ظاهراً بدون توجه فرض کرده‌اند که مساعی کانت در اثبات اینکه برهان مبتنی بر جهانشناسی ضرورتاً مرجوع به برهان وجودی می شود قرین توفیق بوده است. ولی به نظر من این به هیچ وجه مقنع نیست. یا اینکه فقط در یك صورت قانع کننده است، یعنی اگر برهان مبتنی بر تجربه، مثبت تصدیق به وجود وجود واجب نباشد و فقط مفهوم مبهم وجود واجب را ثابت کند. زیرا در این صورت باید، چنانکه کانت می گوید، در پی مفهوم محددی باشیم که وجود را در محتویات خود شامل باشد تا وجود را بتوان از مفهوم متعین وجود واجب استخراج کرد؛ و آنگاه به برهان وجودی می رسیم. اما هرگاه برهان مبتنی بر تجربه مؤدی به تصدیق وجود یك وجود واجب بشود، سعی در اینکه به نحو پیشینی صفات این وجود را تعیین کنیم کاری به برهان وجودی ندارد که عملش استنتاج وجود از مفهوم این وجود

45. *B*, 632-3.

به عنوان ممکن است، و نه استخراج صفات از مفهوم وجودی که وجود آن قبلا به دلایل دیگری غیر از امکان تصدیق گردیده است. شاید گفته شود که فرض کانت درست همین بوده که برهان مبتنی بر تجربهٔ مؤدی به مفهوم مبهم وجودٍ واجب می شود. ولی این دلیل کافی نیست بر اینکه برهان مبتنی بر جهانشناسی ضرورتاً مرجوع به برهان وجودی می گردد. مسئلهٔ اینکه برهان مبتنی بر تجربه صحیح است یا نه، در حقیقت مربوط به اصل موضوع نیست. زیرا اگر کسی حتی به طور ناموجه قانع شده باشد که وجود وجود واجب را به دلایلی غیر از امکان پیشینی چنین وجودی ثابت کرده است، اقدام متعاقب او در تعیین صفات این وجود با جریانی که در برهان وجودی اختیار شده یکی نخواهد بود.

۳. کانت بحث خود را دربارهٔ دلیل طبیعی و کلامی با ذکر پاره‌ای نکات کلی آغاز می کند و از همان ابتدا هرگونه برهان پسینی بر وجود خدا را نفی می کند. مثلا می گوید که «کلیهٔ قوانین راجع به انتقال از معلولات به علل، بلی تمامی تمدید ترکیبی معرفت ما، فقط مربوط به تجارب ممکن و لذا مربوط به متعلقات عالم محسوس است؛ و تنها در مورد اینها معنی دارد».[۴۶] پس اگر چنین باشد هیچ دلیلی از نظم و نظام در طبیعت برای اثبات یك علت استعلایی معتبر نخواهد بود.

مراحل عمده در دلیل طبیعی و کلامی به این قرار است: اولا درعالم علایم واضحی از ترتیب معلل به قصد و غرض، یعنی انطباق وسایل با غایات، مشاهده می کنیم. ثانیا این انطباق وسایل با غایات ممکن و عارضی است، یعنی متعلق به ذات اشیاء نیست. ثالثاً بنابراین باید لااقل یك علت برای این انطباق باشد و این علت یا علل باید عاقل و مختار باشند. رابعاً روابط متقابلی که بین اجزاءِ مختلف عالم موجود است، یعنی روابطی که نظام سازگار و مؤتلفی شبیه به صناعات بشری ایجاد می نماید، ما را محق می سازد که چنین نتیجه بگیریم که فقط یك علت وجود دارد.

پس کانت دلیل وجود خدا را از غائیت مبتنی بر شباهت با صناعات مؤتلف بشری و انطباق وسایل با غایات در آنها، تعبیر می نماید. این دلیل به همین تقریر در قرن هجدهم اقامه شده بود.[۴۷] ولی گذشته از سایر ایراداتی که در این باب می توان وارد کرد. کانت می گوید که «این دلیل فقط می تواند حداکثر وجود یك *معمار* را در *عالم* ثابت نماید که عمل او محدود به موادی است که با آنها کار می کند نه وجود *خالق عالم* را...»[۴۸]، و این ایراد البته صحیح است. مفهوم نظم معلل به غرض، به خودی خود، فقط مؤدی به مفهوم یك ناظم می شود و بلاواسطه به این

---

46. *B*, 649-50.

۴۷. البته کانت کتاب *شواهد*(*evidences*) پیلی (William Paley ۱۷۴۳ـ۱۸۰۵، متأله و فیلسوف انگلیسی) را در نظر نداشت، زیرا این کتاب تا سال ۱۸۰۲ چاپ نشده بود.

48. *B*, 655.

نتیجه نمی‌رساند که این ناظم همچنین خالق اشیاءِ محسوس متناهی برحسب جوهر آنهاست. لذا کانت می‌گوید که برای اثبات وجودخدا به نحو صحیح، دلیل طبیعی و کلامی باید از دلیل مبتنی بر جهانشناسی استمداد کند. و به عقیدهٔ کانت این منجر به برهان وجودی می‌گردد. از این رو حتی دلیل طبیعی و کلامی هم بالمآل و به طور غیرمستقیم به برهان پیشینی، یعنی وجودی، منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، گذشته از سایر ملاحظات، وجود خدا را نمی‌توان بدون برهان وجودی ثابت کرد و این خود مغالطه است. پس هر سه برهان حاوی مغالطات مشترکی هستند و ضمناً مغالطات مخصوص به خود را نیز دارند.

پس علم کلام طبیعی یا به قول کانت «علم کلام استعلایی»[۴۹]، از یك جهت، یعنی به عنوان کوششی درراه اثبات وجود خدا به وسیلهٔ مفاهیم استعلایی یا اصول نظری که در خارج از عرصهٔ تجارب اطلاقی ندارند، بی‌ارزش است. ولی صرف گفتنِ اینکه کانت علم کلام طبیعی را رد کرده سوءِ تعبیر عقیدهٔ اوست. البته سخن مزبور صحیح است، زیرا بنابر توصیف او، علم کلام طبیعی «صفات و وجود صانع عالم را از قوام عالم و از نظم و وحدت مشهود در آن»[۵۰] استنتاج می‌نماید و سعی در چنین استنتاجی «بالکل بی‌ثمر»[۵۱] است. در عین حال این قول منفی صرف که کانت علم کلام طبیعی را رد کرده است، ممکن است به این معنی غلط تعبیر شود که او علم کلام فلسفی را بکلی رد کرده است. با این همه او آنچه را که گاهی «علم کلام اخلاقی» می‌خواند تصدیق کرده است.[۵۲] «ما بعداً ثابت خواهیم کرد که قوانین اخلاقی تنها وجود یك وجود اعلا را فرض قبلی قرار نمی‌دهد بلکه این قوانین وجود اعلا را بحق فرض می‌کند (هر چند البته فقط از نظر عملی)، زیرا این قوانین خود از جهت دیگر مطلقاً ضروری هستند.»[۵۳] و چون به ایمان عملی (اخلاقی) به خدا واصل شدیم، می‌توانیم مفاهیم عقل را چنان به کار بریم که دربارهٔ متعلق ایمان خود به خود غیرمتنافی تعقل کنیم. راست است که همیشه در عرصهٔ ایمان عملی باقی خواهیم ماند، ولی اگر این نکته را به خاطر داشته باشیم حق خواهیم داشت که از مفاهیم عقل برای بنا کردن یك علم کلام عقلی استفاده کنیم.

نکات مذکور در بالا موجب می‌شود که این اظهار که کانت علم کلام طبیعی را رد کرده به نوع دیگر تعبیر شود، یعنی معنی آن را محدود سازد. انتقاد از علم کلام طبیعی به دو منظور است. اولا مغالطات در دلایل نظری وجود خدا را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که وجود خدا را نمی‌توان به برهان ثابت کرد؛ در عین حال چگونگی این انتقاد نشان می‌دهد که عدم وجود خدا

---

49. transcendental theology 50. *B*, 660. 51. *B*, 664.

۵۲. البته مراد از این اصطلاح، علم کلام اخلاقی به معنی مطالعه در اطلاق عملی اصول اخلاقی مسیحیِ نیست، بلکه منظور از آن نوعی علم کلام فلسفی، یا تعلیم خداست که مبتنی است بر مقتضیات یا اصول موضوعهٔ قانون اخلاقی.

53. *B*, 662.

هم هرگز قابل اثبات به برهان نیست، و به برهان نه وجود خدا قابل اثبات است نه عدم او بنابراین نقد علم کلام طبیعی راه را برای ایمان عملی یا اخلاقی باز می گذارد و اگر ایمان را فرض قبلی قرار دهیم عقل می تواند مفهوم ما را از خدا تصحیح و تصفیه کند. هر چند عقل در استعمال نظری خود نمی تواند وجود خدا را ثابت کند، «با این همه، از این جهت که معرفت ما را از وجود اعلا تصحیح می کند مورد استفادهٔ فراوان است؛ با این فرض که این معرفت از منشأ دیگری قابل اخذ و استنباط است که آن را با خود و با سایر مفاهیم اعیان معقوله سازگار می سازد و از کلیهٔ آنچه با مفهوم وجود اعلا متنافی است و از همهٔ شوایب محدودیتهای تجربی تصفیه می نماید».[۵۴]

به علاوه، براهین ادعایی وجود خدا، هر چند مغالطه هستند، ممکن است دارای فواید مثبتی باشند. مثلا برهان طبیعی و کلامی که کانت نسبت به آن همیشه احترام واقعی داشت می تواند ذهن را برای معرفت کلامی (عملی) آماده کند و به آن «جهت صحیح و طبیعی بدهد»[55]، هر چند نتواند مبنای مطمئنی برای علم کلام طبیعی فراهم سازد.

۶. استفادهٔ تنظیمی از مفاهیم استعلایی عقل محض

قبلا دیدیم که مفاهیم استعلایی عقل محض مورد استفادهٔ «تقومی»[۵۶] نیستند. یعنی موجب معرفت به اعیان مقابل و ما بازاء خود نمی شوند. مقولات متشاکل فاهمه که بر معروضات شهود حسی اطلاق می شوند «مقوم» اعیان اند و بنابراین ذهن را قادر به معرفت آنها می سازند، لیکن مفاهیم استعلایی عقل محض قابل اطلاق بر معروضات (یا داده‌های) شهود حسی نیستند و همچنین شهود عقلی محض نمی تواند اعیانی ما بازاءِ خود فراهم کند. زیرا انسان دارای چنین قوهٔ شهود عقلی نیست. به این جهت مفاهیم استعلایی مورد استفادهٔ تقومی نیستند و معرفت ما را نمی افزایند. اگر از آنها برای استعلاءِ از عرصهٔ تجربه و اخبار به وجود حقایقی که در تجربه عرضه نشده‌اند استفاده شود، خود را ناچار گرفتار مغالطاتی خواهیم نمود که منظور *جدل استعلایی* احتراز از آنهاست.

کانت می گوید که در عین حال عقل بشری تمایل دارد که از حدود تجربه پا فراتر نهد. او حتی مفاهیم استعلایی را والدین «توهم مقاومت ناپذیر»[۵۷] می نامد. البته نمی گوید که تصحیح این توهمات ممکن نیست. ولی محرکی که آنها را ایجاد می کند محرکی طبیعی است و تصحیح آن متعاقب تسلیم شدن طبیعی به آنهاست. از لحاظ تاریخی، مابعدالطبیعهٔ نظری مقدم بر *جدلیات* بوده است. و هر چند جدلیات علی الاصول ما را قادر می سازد که از توهمات مابعدطبیعی اجتناب کنیم، ولی نمی تواند محرك ایجاد و تسلیم شدن به آنها را از میان ببرد. این

---

54. *B*, 667-8. 55. *B*, 665. 56. constitutive
57. *B*, 670;.cf. *A*, 297-8.

به سبب آن است که «همان طور که مقولات (نسبت به فاهمه) طبیعی اند، مفاهیم استعلایی هم نسبت به عقل طبیعی هستند».[۵۸]

اما اگر مفاهیم استعلایی نسبت به عقل طبیعی باشند، این می‌رساند که آنها فایدهٔ خاصی دارند. «پس مفاهیم استعلایی، به احتمال قوی، فایدهٔ خاص و *درونماندگار*[۵۹] خود را دارند»[۶۰]، یعنی در رابطهٔ با تجربه مورد استفاده هستند هرچند این استفاده ما را قادر نمی‌سازد که به اعیان ما بازاءِ این مفاهیم معرفت حاصل کنیم. زیرا چنین امور و اعیانی در تجربه درونماندگار نیست. و اگر از مفاهیم استفادهٔ استعلاییْ کنیم، چنانکه دیدیم، ناگزیر گرفتار توهم و مغالطه خواهیم شد. پس طریق استفادهٔ صحیح از این مفاهیم چیست؟ چیزی است که کانت آن را استفادهٔ «تنظیمی»[۶۱] می نامد.

عمل و وظیفهٔ خاص عقل این است که به معرفت ما ترتیب منظم بدهد. پس می توان گفت «همان طور که احساس متعلق فاهمه است، فاهمه خود متعلق عقل است. ایجاد وحدت منظم در کلیهٔ اعمال تجربی فاهمه عمل عقل است، همان گونه که فاهمه کثرات پدیدارها را به وسیلهٔ مفاهیم متحد می سازد و آنها را تحت قوانین تجربی می آورد».[۶۲] در این جریان منظم ساختن، مفهوم[۶۳]، به عنوان اصل تنظیمی وحدت یا اتحاد عمل می کند.

مثلا در روانشناسی، مفهوم نفس، به عنوان یك موضوع بسیط مداوم، موجب توحید بیشتر پدیدارهای نفسانی مانند امیال و هیجانات و اعمال تخیل و غیره است. و روانشناسی تجربی سعی می کند آنها را تحت قوانین مجتمع سازد و طرح متحدی تشکیل دهد. در ایفای این وظیفه، از طرف مفهوم استعلایی نفس، به عنوان موضوع بسیط مداوم، به آن یاری می شود. راست است که این نفس استعلایی در تجربه عرضه نشده است و اگر به واسطهٔ حضور مفهوم دچار اشتباه شویم و جزماً به وجود یك عین مابازائی قائل شویم از حدود مجاز و مشروع فراتر خواهیم رفت. لیکن این مانع از آن نیست که مفهوم نفس از لحاظ حقیقی و تجسسی[۶۴] فایده داشته باشد.

در مورد مفهوم جهانشناسی عالم، اگر آن را متضمن این قول بدانیم که عالم یك تمامیت مسدود یا سلسلهٔ تام و تمام است مانع راه علم خواهد بود. ولی اگر آن را بدون تضمن این قول تعبیر کنیم، عالم به عنوان سلسلهٔ نامحدود وقایع و حوادث، ذهن را تحریك می کند که درسلسلهٔ علیت پیشتر برود. کانت توضیح می‌دهد که مقصود او این نیست که بگوید که در تعقیب هر سلسلهٔ طبیعی معین، منع شده‌ایم از اینکه جزء اول نسبی آن را کشف کنیم؛ مثلا منع نشده‌ایم از اینکه افراد اولیه و ابتدایی نوع حیوان معینی را پیدا کنیم، هرگاه شواهد تجربی آن را مجاز بداند. مفهوم جهانشناسی نمی گوید که به وسیلهٔ تحقیقات علمی چه چیز را باید یافت و چه چیز

---

58. *B*, 670. 59. immanent 60. *B*, 671. 61. regulative 62. *B*, 692; cf. *A*, 302. 63. Idea 64. heuristic

را نباید یافت. این مفهوم فقط محرکی است، یعنی اصل تحقیق و تجسسی است، که ما را نسبت به ادراکات حاضر ناراضی می‌سزد و علی‌الاتصال و به نحو غیرمحدود، بیشتر به توحید علمی پدیدارهای طبیعی برحسب قوانین علّی وامی‌دارد.

بالأخره مفهوم استعلایی خدا، به عنوان عقل اعلا و علیت عالم، وامی‌دارد که دربارهٔ طبیعت، به عنوان یك وحدت منظم معرفة الغایتی، بیندیشیم. و این فرض ذهن را در تحقیق دربارهٔ طبیعت یاری می‌دهد. البته مقصود کانت این نیست که در تحقیق دربارهٔ چشم، مثلا، به همین اکتفا شود که بگویند خدا به بعضی مخلوقات برای مقصود معینی چشم داده است. این قول مستلزم آن است که چیزی بگوییم که نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. ولی اگر طبیعت را چنان بیندیشیم که گویی اثر عاقلهٔ یك صانع عاقلِ است، به عقیدهٔ کانت، وادار می‌شویم که کار تحقیق علمی را به وسیلهٔ وضع در تحت قوانینِ علّی پیش ببریم. شاید بتوان مقصود کانت را به این نحو تعبیر کرد. مفهوم طبیعت به عنوان عمل یك خالق عاقل مستلزم مفهوم طبیعت به عنوان یك نظام معقول است، و این فرض محرك تحقیق علمی می‌شود و به این طریق مفهوم استعلایی یك وجود اعلا، فایدهٔ تنظیم و درونماندگار دارد.

بنابراین مفاهیم استعلایی مبنای یك فلسفهٔ *چنانکه گویی* می‌شود، که عنوان کتاب مشهور فایهینگر[۶۵] است. در روانشناسی مفید است که طوری عمل کنیم *چنانکه گویی* پدیدارهای نفسانی به یك موضوع مداوم ارتباط دارند. در تحقیقات علمی کلیتاً مفید است طوری عمل شود *چنانکه گویی* عالم کل و تمامیتی است که به نحو نامحدود در سلسلهٔ علّی به عقب امتداد یافته است، و *چنانکه گویی* طبیعت عمل یك خالق عاقل مدبر است. این فایده ثابت نمی‌کند که مفاهیم استعلایی حقیقت دارند، به این معنی که آنها مابازائی در عالم واقع دارند. همچنین کانت نمی‌گوید که حقیقت این خبر که خدایی هست عبارت از فایدهٔ درونماندگار مفهوم خداست. مقصود او تعبیر اصالت عملی[۶۶] حقیقت نیست. درعین حال می‌توان دید که چگونه اصحاب اصالت عمل کانت را پیشرو فلسفهٔ خود دانسته‌اند.

۷. مابعدالطبیعه و معنی

به خاطر می‌آورید که کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه دو سؤال کرده بود، یکی اینکه چگونه مابعدالطبیعه به عنوان تمایل طبیعی ممکن است، دیگر اینکه آیا به عنوان علم هم ممکن است یا نه. جواب این هردو سؤال قبلا داده شده است. ولی بی فایده نیست که این جوابها را با آنچه در باب استفادهٔ تنظیمی از مفاهیم استعلایی عقل محض گفته شد ربط دهیم.

---

۶۵. Hans Vaihinger (۱۸۵۲ـ۱۹۳۳) فیلسوف آلمانی که کتابی دارد به نام *فلسفهٔ چنانکه گویی* در بیان فلسفهٔ کانت. ــ م.

66. pragmatist

مابعدالطبیعه به عنوان تمایل طبیعی (یعنی تمایل طبیعی به مابعدالطبیعه) به واسطهٔ نفس ماهیت عقل انسان ممکن است. عقل، چنانکه گفتیم، نظر به ماهیت خود می‌خواهد معلومات تجربی فاهمه را وحدت بخشد و این سایق طبیعی به توحید منظم، موجب ایجاد مفاهیم یك وحدت لابشرط به صور مختلف می‌گردد. یگانه استفادهٔ معرفتی از این مفاهیم تنظیمی است، تنظیمی به معنایی که در بالا بیان شد، و لذا «درونماندگار» است. درعین حال یك تمایل طبیعی به عینیت دادن مفاهیم است. آنگاه عقل می‌خواهد این عینیت دادن را در شعب مختلف مابعدالطبیعه موجه سازد و در این کار از حدود معرفت انسان تجاوز می‌کند. اما این تجاوز تأثیری در این امر ندارد که مفاهیم نسبت به عقل طبیعی هستند. اینها از تجربه انتزاع نمی‌شوند و فطری هم، به معنی خاص آن، نیستند، ولی ناشی از طبیعت خود عقل‌اند. لذا اگر مفاهیم را، من حیث هی، لحاظ کنیم ایرادی بر آنها نخواهد بود. بعلاوه آنها نشو و نمای فرضیه‌های ضروری تجربهٔ اخلاقی را ممکن می‌سازند. مثلا «مثال» استعلایی (مفهوم خدا) علام کلام اخلاقی، یعنی علم کلام عقلی، را که مبتنی بر ملاحظات آگاهی اخلاقی است، ممکن می‌سازد. بنابراین، موضوع طرد تمایل طبیعی به مابعدالطبیعه به عنوان اینکه امر منحرفی است مطرح نخواهد بود.

اما مابعدالطبیعه به عنوان علم خاص غیرممکن است. به این معنی که مابعدالطبیعهٔ نظری علمی است راجع به اعیان و امور مقابل و مطابق با مفاهیم عقل محض؛ ولی چنین اعیان و متعلقاتی وجود ندارند و لذا علم دربارهٔ آنها محال است. عمل مفاهیم «تقومی» نیست. البته اگر مقصود از «اعیان و متعلقات» فقط حقایقی من جمله حقایق مجهول و ناشناختنی باشد، حق نداریم بگوییم امور و متعلقاتی در مقابل و مطابق با مفاهیم نفس بسیط مداوم و خدا موجود نیست. ولی لفظ «عین یا متعلق» باید به عنوان اصطلاحی متضائف با علم ما استعمال شود. آن چیزهایی اعیان و متعلقات ممکن‌اند که در تجربه عرضه می‌شوند؛ ولی حقایقی مطابق با مفاهیم استعلایی، بر فرض وجود، ممکن نیست بدون یك قوهٔ شهود عقلی در تجربه عرضه شوند. از این رو این قول کاملا صحیح است کـه اعیان و متعلقـاتی به ازاءِ مفـاهیم وجود ندارد، و در این صورت بدیهی است که علمی هم راجع به آنها وجود نخواهد داشت.

اما با اینکه اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم اعیانی مقابل و مطابق با مفاهیم استعلایی نیست، می‌توانیم دربارهٔ حقایقی که مدلول مفاهیم نفس و خداست بیندیشیم[۶۷]. و حتی اگر

---

۶۷. البته کانت اعتقاد داشت که حقایق ناپدیداریی وجود دارند که ما روح و خدا می‌نامیم، هر چند شاید می‌گفت که نمی‌داند و نمی‌تواند بداند که آیا این امر واقعیت دارد یا نه. براهینی که برای اثبات وجود روح و خدا می‌آورند همه اشتباه‌آمیز است، اما این مفاهیم، به خودی خود، تولید تعارض احکام نمی‌کنند. البته مفهوم جهان‌شناسی تولید تعارض احکام می‌کند و از این لحاظ به تنهایی در طبقهٔ خاصی قرار دارد.

مفاهیم را به اصطلاح در حقایق متقابل «طرح»[۶۸] نمی کنیم، مفاهیم مزبور دارای مضمون و محتوا هستند. و لذا مابعدالطبیعه بی‌معنی نیست. به وسیلهٔ عقل نظری نمی‌توان دانست که نفس بسیط مداوم یا خدا وجود دارند، ولی مفاهیم نفس و خدا از تناقض منطقی عاری هستند و بی‌معنی نیستند. معرفت ادعایی مابعدطبیعی معرفت کاذب است و مؤدی به علم نیست و هرگونه کوششی برای اثبات اینکه علم است مغالطه خواهد بود. لیکن قضایای مابعدطبیعی فقط از این جهت که مابعدطبیعی است بی‌معنی نیست. این به نظر من عقیدهٔ خاص کانت است که اورا از اصالت تحققیان جدید (تحصلیان)، که مابعدالطبیعه را به کلی مهمل و بی‌معنی می‌دانند، متمایز می‌سازد. ولی ضمناً باید تصدیق کرد که تعبیر نظر کانت به آن سادگی که از بحث حاضر مستفاد می‌شود نیست. زیرا گاهی چنین به نظر می‌رسد که صریحاً یا به اضمار می‌گوید که مابعدالطبیعهٔ نظری بی‌معنی است. مثلا می‌گوید «مفاهیم واقعیت یا حقیقت و جوهر و علیت و حتی ضرورت در وجود، اگر آنها را در خارج از عرصهٔ حس به کار بریم، معنی خود را از دست می‌دهند و علایم تهی مفاهیم، بدون مضمون و محتوا، می‌شوند[۶۹]»، و این تنها موردی نیست که این نحوهٔ فکر را اظهار می‌دارد.

ممکن است، چنانکه بعضی مفسرین گفته‌اند، اختلاف ظاهری در نحوهٔ بیان کانت دربارهٔ معنی اصطلاحاتی که در مابعدالطبیعهٔ متداول استعمال می‌شود، مربوط به اختلافی باشد که در بیان او از مقولات مضمون است. مقولات رامفاهیم پیشینی فاهمه خوانده است، و از حیث مفهوم بودن، حتی مقولات غیر متشاکل هم باید دارای مضمون باشند. لذا حتی در اطلاق آنها به خارج از عرصهٔ تجربه، لااقل دارای معنی هستند. اما مقولات محض، توابع منطقی احکام و تصدیقات اند و دراین صورت ظاهراً لازم می‌آید که آنها فقط هنگامی که متشاکل می‌شوند یا تبدیل به مفاهیم بشوند یا ایجاد مفاهیم نمایند. مقولات غیرمتشاکل به خودی خود مضمون و محتوایی ندارند و لذا اگر در خارج از عرصهٔ تجربه اطلاق شوند بی‌معنی خواهند بود. الفاظی از قبیل حقیقی‌ترین وجود یا واجب‌الوجود عاری از مضمون هستند.

پس شاید بتوان گفت که نحوهٔ تفکر کانت مؤدی به این نتیجه می‌شود که قضایای مابعدالطبیعه بی‌معنی است. ولی چنین نتیجه‌ای حتی اگر از یك جنبهٔ تفکر او حاصل شود، مطابق با عقیدهٔ کلی او نیست. به نظر من کاملا واضح است که کسی که اهمیت جاودانی مسائل اساسی مابعدالطبیعه را تأکید می کند و سعی کرده است که مشروعیت عقلانی ایمان عملی به اختیار و آزادی ارادهٔ بشری و خلود نفس و خدا را ثابت کند، واقعاً چنین عقیده ندارد که مابعدالطبیعه بی‌معنی و مهمل است. عقیدهٔ او این است که اگر مقولات به خدا اطلاق شوند نه فقط معرفتی از او به دست نخواهند داد، بلکه چنان مبهم و غیرمتعین هستند که فقط می‌توانند

---

۶۸. project، یعنی برای مفاهیم ذهنی در خارج شیئیت قائل شدن. — م.

69. *B*, 707.

علایم امری مجهول قرار گیرند. البته می توان خدا را اندیشید، ولی این اندیشه فقط به وسیلهٔ علایم است و یك مفهوم تمثیلی و علایمی از امر مجهول حاصل می کنیم. اندیشیدن دربارهٔ خدا به وسیلهٔ مقولات متشاکل به منزلهٔ این است که او را وارد عالم محسوس کنیم. لذا سعی می کنیم که این تشاکل را از ذهن طرد کنیم و لفظ جوهر را، مثلا، به معنی تمثیلی اطلاق کنیم. اما سعی در حذف دلالت مفهوم بر عالم حس، چیزی جز یك علامت عاری از مضمون معین باقی نمی گذارد. پس تصور ما از خدا تمثیلی و علایمی است.

درباب استفادهٔ تنظیمی و درونماندگار مثال استعلایی، ابهام مفهوم ما از نظر کانت اهمیت ندارد. زیرا در استفادهٔ تنظیمی از مفهوم خدا، نمی گوییم که وجودی در مقابل و به ازاءِ این مفهوم هست. آنچه خدا، به فرض وجود، در خودی خود هست، می توان آن را نامعین گذاشت. این مفهوم را «از لحاظ اینکه» عقل را قادر می سازد که عمل توحید خود را انجام دهد استعمال می کنیم. «خلاصه اینکه، این امر استعلایی فقط شاکلهٔ اصل تنظیمی است که به وسیلهٔ آن عقل، تا جایی که می تواند، وحدت منظم به کل تجربه می بخشد.»[۷۰]

در خاتمه باید تذکر داد که فلسفهٔ دینی کانت مبتنی بر تفکر دربارهٔ عقل عملی یعنی عقل از جنبهٔ اخلاقی است، و برای کشف طریقه‌ای که او دربارهٔ خدا می اندیشید باید به نظریهٔ اخلاقی او توجه کرد. کانت، در کتاب *نقد عقل محض*، فقط درصدد تحدید عرصهٔ علم نظری است، و بیانات او دربارهٔ استفادهٔ تنظیمی از مفهوم خدا نباید به عنوان بیان معنی این مفهوم از لحاظ آگاهی دینی تلقی گردد.

70. *B.*, 710.

فصل ۱۴

کانت: اخلاق و دین[۱]

(۵)

۱. غرض کانت

دیدیم که کانت معرفت عادی به اعیان و معرفت علمی را مسلم می‌دارد و علم طبیعی از نظر او همان فیزیك نیوتون است. آشکار است که کانت وظیفهٔ فیلسوف نمی‌دانسته که فیزیك متداول را با نظام دیگری تعویض نماید، یا اینکه بگوید معرفت عادی به اعیان معرفت صحیح نیست. اما فیلسوف با احراز تجارب عادی انسانی و معرفت علمی می‌تواند، به وسیلهٔ یك جریان عمل تحلیلی، بین عناصر صوری و مادی یا پیشینی و پسینی در معرفت نظری به اعیان تمیز دهد. وظیفهٔ فیلسوف نقدی این است که این عناصر پیشینی را جدا کند و به طریقی منظم عرضه دارد.

اما غیر از علم به اعیانی که اصلا در شهود حسی عرضه می‌شود معرفت اخلاقی هم هست. مثلا می‌توان گفت که باید راست بگوییم. اما این نوع معرفت علم به آنچه هست نیست، یعنی علم به این نیست که مردم در واقع چگونه رفتار می‌کنند، بلکه علم به این است که چه باید باشد، یعنی مردم چگونه باید رفتار کنند. و این معرفت پیشینی است، به این معنی که متوقف بر رفتار واقعی مردم نیست. حتی اگر همهٔ مردم دروغ بگویند، باز درست است که نباید چنین کنند. نمی‌توان این جمله را که مردم باید راست بگویند به وسیلهٔ بررسی اینکه در واقع چنین می‌کنند یا نه تحقیق و ثابت کرد. این خبر مستقل از رفتار مردم صحیح است و به این معنی به نحو پیشینی صادق است. زیرا ضرورت و کلیت علایم پیشینی بودن هستند. البته اگر بگوییم «مردم باید راست بگویند»، علم ما به اینکه مردم وجود دارند متکی بر تجربه است، ولی لااقل یك عنصر پیشینی در این تصدیق باید باشد. و از نظر کانت وظیفهٔ اولیهٔ فیلسوف اخلاقی باید این باشد که عناصر پیشینی در معرفت اخلاقی را جدا کند و منشأ آنها را نشان دهد. به این تعبیر، می‌توان

---

۱. در ارجاعات این فصل، G نشانهٔ کتاب *مبانی مابعدالطبیعهٔ اخلاق*، Pr.R نشانهٔ *نقد عقل عملی* و .Rel نشانهٔ *دین در حدود عقل تنهاست*. این سه کتاب به ترتیب در مجلدات IV و V و VI از ویرایش انتقادی آلمانی آمده است. اعداد بعد از این نشانه‌ها، شمارهٔ فصل و (در صورتی که پیش از آنها حرف p باشد) شمارهٔ صفحه است.

گفت فیلسوف اخلاقی می‌پرسد که قضایای پیشینی ترکیبی اخلاقیات چگونه ممکن است.

واضح است که ایفای این وظیفه مستلزم این نیست که کلیهٔ تصدیقات اخلاقی عادی را رها کنیم و یك نظام نوین اخلاقی به وجود بیاوریم. مقصود کشف اصول پیشینی است که هنگامی که تصدیق اخلاقی می کنیم، برحسب آن حکم می کنیم. در فصل پیش دیدیم که بنا به رأی کانت پاره‌ای مقولات و اصول پیشینی تصدیق هست. ولی کانت این طور تصور نمی کرد که نخستین دفعه‌ای است که یك دسته مقولات جدید آورده است. آنچه می خواست انجام دهد این بود که نشان دهد چگونه مقولاتی که مبنای اصول پیشینی ترکیبی معرفت نظری هستند، منشأشان در ساخت[2] فاهمه است. او می خواست که آنها را با عقل محض ربط دهد (لفظ عقل در اینجا به معنی وسیعتر آن استعمال شده است). لذا اکنون می خواهد منشأ آنها را در علت[3] (؟) عملی اصول اساسیی کشف کند که برحسب آن وقتی که تصدیق اخلاقیٍ می کنیم حکم می کنیم.

کانت نمی خواهد به طور ضمنی چنین بگوید که ما همه صریحاً از اصول پیشینی اخلاق آگاهی داریم. اگر آگاهی داشتیم عمل جدا کردن آنها زاید می بود. فی الواقع معرفت اخلاقی حاوی عناصر متعدد مختلفی است، و وظیفهٔ اولیهٔ فیلسوف اخلاقی، ولو تنها وظیفهٔ ممکن او نباشد، این است که عنصر پیشینی را آشکار سازد و آن را از قید کلیهٔ عناصر مأخوذ از تجربه آزاد کند و منشأ آن را در عقل عملی ظاهر نمایئد.

عقل[4] عملی چیست؟ عقل عملی، عقل از جنبهٔ کاربرد یا نقش عملی (اخلاقی) آن است؛ به عبارت دیگر، «در نهایت فقط یك عقل واحد است که اطلاقات آن از یکدیگر متمایزند».[5] و هر چند عقل بالمآل یکی است، به دو طریق می تواند با متعلقات خود سروکار داشته باشد. یکی اینکه متعلق خود را تعین بخشد، در حالی که متعلق مزبور در اصل از منشأ دیگری غیر از خود عقل ناشی شده باشد، دیگر اینکه متعلق خود را واقعیت بخشد. «اولی معرفت عقلی نظری است دومی معرفت عقلی *عملی*.»[6] عقل در نقش نظری خود، عینی را که در شهود عرضه شده است تعین یا تقوم می‌دهد، به نحوی که در فصل گذشته بیان شد. یعنی بر امری که از منشأ دیگری غیر از خود آن حاصل می شود عمل می کند. ولی در نقش عملی خود، عقل خود منشأ متعلقات خویش است و مشتغل به اختیارات و ترجیحات اخلاقی است نه به اطلاق مقولات بر معروضات شهود حسی. می توان گفت که سروکار آن با ایجاد ترجیحات یا تصمیمات اخلاقی است برحسب قانونی که ناشی از خود اوست. لذا کانت می گوید که هر چند عقل در نقش

---

2. structure

۳. معلوم نیست reason به معنی دلیل آمده یا به معنی عقل. — م.

۴. در اینجا لفظ «عقل» (reason) را باید به معنی وسیعی که از عناوین دو کتاب *نقد* کانت برمی‌آید گرفت، نه به معنی محدود آن که عبارت باشد از قدرت استنتاج مع الواسطه.

5. *G*, p. 391.

6. *Critique of Pure Reason*, *B*, X.

نظری خود مشتغل به متعلقات قوهٔ شناسایی است در نقش عملی مشتغل به «مبانی تعیین و تقدیر اراده است، یعنی قوه‌ای که یا اعیان مقابل و مطابق با مفاهیم را ایجاد می کند یا تصمیم به ایجاد آنها دارد (خواه قدرت جسمانی برای این کار کافی باشد خواه نباشد)، یعنی علیت آن را ایجاب می کند».[۷] به بیان ساده، عقل نظری متوجه معرفت است، در حالی که عقل عملی متوجه اختیار و ترجیح است برحسب قانون اخلاقی؛ و آنجا که از لحاظ مادی و جسمانی ممکن باشد متوجه اجرای این اختیار و ترجیح در عمل است. باید علاوه کرد که هر چند کانت گاهی دربارهٔ عقل عملی چنان سخن می گوید که گویی از اراده متمایز است و درآن اثر می کند، گاهی نیز آن را با اراده یکی می‌داند. نحوهٔ بیان اول او مستلزم این است که عقل عملی اراده را به وسیلهٔ حکم اخلاقی تحریك نماید، و نحوهٔ بیان اخیر او مستلزم این است که اراده یك قوهٔ عقلانی باشد نه یك سایق کورکورانه. این هردو نحوهٔ بیان ظاهراً لازم است، زیرا عقل عملی به صورت اراده کردن برحسب اصل[۸] یا قاعده‌ای[۹] درمی آید[۱۰] و جنبه‌های شناسایی و اختیاری آن را می توان ازیکدیگر تمیزداد. ولی نباید جنبهٔ معرفتی آن، یعنی علم به اصل اخلاقی، را چنان تأکید کرد که آن را با عقل عملی بدون داخل کردن اراده مشتبه نمود. زیرا عقل عملی بنا به رأی کانت متعلقات خود را ایجاد می کند، یعنی به آنهاواقعیت می‌دهد، و اراده است که اختیار عمل را برحسب مفاهیم و اصولی اخلاقی ایجاد می کند.

گفتیم که به نظر کانت فیلسوف اخلاقی باید درعقل عملی منشأ عنصر پیشینی در احکام اخلاقی را پیدا کند. بنابراین نمی‌توان گفت که به نظر او فیلسوف اخلاقی باید کل قانون اخلاقی را، اعم از صورت و محتوا از مفهوم عقل عملی اخذ کند. این نکته از آنجا لازم می آید که گفته شده است که فیلسوف مشتغل به یافتن منشأ عنصر پیشینی احکام اخلاقی در عقل عملی است. زیرا این قول مستلزم این است که یك عنصر پسینی هم هست که به نحو تجربی عرضه شده است. البته این در مورد حکم اخلاقی واحدی واضح است ــ مثلا این حکم که من الآن اخلاقاً ملزم هستم به نامه‌ای که از شخص معینی به من رسیده است پاسخ گویم. می توان بین مفهوم تعهد اخلاقی من حیث هی و شرایط تجربی موجود این تکلیف خاص تمایز قائل شد. به علاوه، وقتی که کانت ازعقل عملی یا ارادهٔ معقول به عنوان منشأ قانون اخلاقی سخن می گوید، مقصود او عقل عملی من حیث هی است، نه عقل عملی چنانکه در طبقهٔ خاصی از موجودات متناهی یعنی افراد انسانی یافت می‌شود. راست است که مقصود او این نیست که موجود عاقل متناهی دیگری غیر از انسان هم هست. ولی حکم اخلاقی را مربوط به همهٔ موجوداتی می‌داند که می توانند محکوم تعهد واقع شوند اعم از انسان و غیر انسان.لذا بحث او دربارهٔ حکم اخلاقی است از لحاظ اینکه مقدم بر ملاحظهٔ طبیعت انسان و شرایط تجربی آن

7. *Pr. R.*, 29-30 8. Principle 9. maxim

۱۰. تفاوت معنای «اصل» و «قاعده» را بعداً متذکر خواهیم شد.

است. و اگر به عقل عملی از این نظر انتزاعی مفرط بنگریم، لازم می آید که قوانین اخلاقی، تاحدی که فقط بر فرض وجود افراد انسانی معنی دارد، ممکن نیست از مفهوم عقل عملی اخذ شود. مثلا اطلاق حکم «زنامکن» در مورد ارواح محض باطل و بی‌معنی خواهد بود، زیرا این مستلزم وجود بدن جسمانی و آیین ازدواج است. باید فرق گذاشت میان علم اخلاق محض نظری یا مابعدالطبیعهٔ اخلاق که موضوع آن اصل یا اصول اعلای اخلاق و ماهیت تعهد اخلاقی من حیث هی است و اخلاق عملی که این اصل یا اصول اعلا را به شرایط طبیعت انسانی اطلاق می نماید، و از آنچه کانت «انسان شناسی»[11] یا معرفت طبیعت انسانی می خواند مدد می جوید.

مفهوم کلی تقسیم به مابعدالطبیعهٔ اخلاق و اخلاق عملی به قدر کفایت روشن است. چنانکه دیدیم فیزیك را هم می توان به فیزیك محض یا فلسفهٔ طبیعت و علم طبیعی تجربی تقسیم کرد. به همین منوال فلسفهٔ اخلاقی را هم می‌شود به مابعدالطبیعهٔ اخلاق و اخلاق عملی یا انسان شناسی عملی تقسیم نمود. ولی وقتی به جزئیات تقسیم می‌رسیم پاره‌ای مشکلات پیش می‌آید. زیرا انتظار داریم مابعدالطبیعه اخلاق بالکل از طبیعت انسانی جدا و منحصراً مربوط به پاره‌ای اصول اساسی باشد که بعداً درانسان شناسی عملی بر طبیعت انسانی اطلاق گردد. ولی کانت در مقدمهٔ کتاب *فلسفهٔ اخلاق* (۱۷۹۷) تصدیق می کند که حتی در مابعدالطبیعهٔ اخلاق هم غالباً باید طبیعت انسانی را به حساب آورد تا نتایج اصول اخلاقی عام را ظاهر ساخت. البته این بدان معنی نیست که مابعدالطبیعهٔ اخلاق را ممکن است براساس انسان شناسی استوار ساخت. «مابعدالطبیعهٔ اخلاق را نمی توان بر انسان شناسی مبتنی کرد، ولی می توان به آن اطلاق کرد.»[12] اما اگر اطلاق اصول اخلاقی بر طبیعت انسان در جزءِ مابعدطبیعی اخلاق جایز باشد، جزءِ دوم علم اخلاق، یعنی انسان شناسی اخلاقی یا عملی، بحث از شرایط ذهنی مساعد یا غیرمساعد برای اجرای دستورهای اخلاقی خواهد شد؛ مثلا مربوط به تربیت اخلاقی خواهد گردید. و هنگامی که کانت در مقدمهٔ *مابعدالطبیعهٔ اخلاق* وظیفه و عمل انسان شناسی عملی را وصف می کند می بینیم که مطالب آن از همین قرار خواهد بود.

پس اشکال این است که بنا به رأی کانت به یك مابعدالطبیعهٔ اخلاق احتیاج است که جدا و منفك از جمیع عوامل تجربی باشد، و ولف را سرزنش می کند که در نوشته‌های اخلاقی خود عوامل پیشینی و تجربی را با هم مخلوط کرده است. در عین حال تمایلی از جانب کانت مشهود است که قوانین اخلاقی را که ظاهراً حاوی عوامل تجربی است در جزءِ مابعدطبیعی علم اخلاق بگنجاند. مثلا می گوید: «حکم دروغ مگو نه فقط در مورد افراد انسانی معتبر است، چنانکه گویی موجودات عاقل دیگر نباید به آن اعتنایی کنند، و همچنین است جمیع سایر

---

11. anthropology
12. *W*; VI, p. 217.

قوانین اخلاقی به معنی حقیقی آنها.»[۱۳] ولی هر چند این دستور به این تعبیر پیشینی است که مستقل از نحوهٔ رفتار افراد انسانی اعتبار دارد، پیشینی بودن آن، به این معنی که به هیچ وجه متوقف بر «انسانی شناسی» نیست، مورد تردید است.[۱۴]

به هر حال نکتهٔ عمده‌ای که کانت می خواهد تذکر دهد این است که «مبنای تعهد را نباید در طبیعت انسان یا در اوضاع و شرایط عالمی که در آن قرار دارد جستجو کرد، بلکه باید آن را به نحو پیشینی در مفاهیم عقل محض جست»[۱۵]. باید یك علم اخلاق محض فراهم آورد که «در صورت اطلاق بر انسان کوچکترین چیزی از علم انسان عاریه نمی گیرد، بلکه قوانین پیشینی را، به عنوان یك موجود عاقل، به وی می دهد»[۱۶]. کار ما در حقیقت یافتن مبنای عنصر پیشینی حکم اخلاقی در خود عقل است، یعنی عنصری که قضایای پیشینی ترکیبی اخلاقیات را ممکن می سازد. کار ما محققاً این نیست که جمیع قوانین و دستورهای اخلاقی را به مجرد تحلیل از مفهوم عقل عملی محض اخذ نماییم. کانت عقیده نداشت که چنین چیزی ممکن است.

اما هر چند نمی توان تمام قوانین ودستورهای اخلاقی را فقط از مفهوم عقل عملی محض اخذ و استنتاج کرد، قانون اخلاقی باید بالمآل مبتنی بر این عقل باشد. و از آنجا که این مستلزم آن است که منشأ نهایی اصول قانون اخلاقی را در عقل به خودی خود و بدون رجوع به شرایط و اوضاع خاص انسانی بیابیم، بدیهی است که کانت با فلاسفه‌ای که می خواهند مبنای نهایی قانون اخلاقی را در طبیعت انسانی من حیث هی یا در هر خاصیتی از طبیعت انسان یا هر عاملی در حیات انسان یا جامعه بیابند اختلاف دارد. کانت در کتاب *نقد عقل عملی* می گوید مونتنی[۱۷] اخلاق را بر تربیت و ابیقور بر احساس جسمانی انسان و مندویل[۱۸] بر قوانین اساسی سیاسی وهاچسن[۱۹] بر احساسات و عواطف اخلاقی مبتنی می کنند. و سپس متذکر می گردد که بدیهی است تمام این مبانی ادعایی «از ارائهٔ اصل کلی اخلاق عاجزند»[۲۰]، ضمناً باید گفت که نظریهٔ اخلاقی کانت که به موجب آن قانون اخلاقی مبتنی بر عقل است، با نظریات جدید اخلاق که آنها را نظریه‌های تأثری می نامند تعارض دارد. خلاصه اینکه او اصالت تجربه را رد می کند و

---

13. *G.*, Preface, p. 389.

۱۴. می توان چنین تصور کرد که کانت در صمیم ذهن خود شیطان را عامل اغوای انسان می‌دانست. این حکم بر «پدر همهٔ دروغها» (شیطان) نیز قابل اطلاق است.

15. *G.*, Preface, p. 389.

۱۶. همان.

۱۷. Michel Montaigne (۱۵۹۲ـ۱۵۳۳)، نویسندهٔ فرانسوی. ــ م.

۱۸. Bernard de Mandeville (۱۷۳۳ـ۱۶۷۰)، فیلسوف و نویسندهٔ هلندی مقیم انگلستان. ــ م.

۱۹. Francis Hutcheson (۱۷۴۶ـ۱۶۹۴)، فیلسوف اسکاتلندی و مبلغ‌عمدهٔ نظریهٔ «حس اخلاقی» در علم اخلاق. ــ م.

20. *Pr. R.*; 70.

باید او را از لحاظ علم اخلاق در عداد اصالت عقلیان قرار داد، مشروط بر اینکه چنین تعبیر نشود که مقصود از اصالت عقلی کسی است که تصور می کند کل قانون اخلاقی، به مجرد تحلیل، از یك مفهوم اساسی قابل اخذ و استنتاج است.

در مختصری که اینجا از نظریهٔ اخلاقی کانت می آوریم بدواً دربارهٔ جزء مابعدطبیعی اخلاقیات بحث خواهیم کرد. یعنی بدواً فقط در باب آنچه کانت مابعدالطبیعهٔ اخلاق می نامد بحث خواهیم کرد نه در باب مابعدالطبیعهٔ نظری. زیرا کانت اعتقاد نداشت که اخلاق باید مبتنی بر علم کلام طبیعی باشد. از نظر او اعتقاد به خدا مبتنی بر آگاهی اخلاقی است نه اینکه قانون اخلاقی مبتنی بر اعتقاد به خدا باشد. بحث ما بر اساس کتاب *مبانی مابعدالطبیعهٔ اخلاق* و کتاب *نقد* دوم یعنی *نقد عقل عملی* خواهد بود. کتاب *مابعدالطبیعهٔ اخلاق* ظاهراً از لحاظ تهیهٔ ملخصی از نظریهٔ اخلاقی او حاوی مطلب تازه‌ای نیست.

در کتاب *مبانی مابعدالطبیعهٔ اخلاق* (یا به قول آبوت[۲۱]، *اصول اساسی مابعدالطبیعهٔ اخلاق*) آمده که مابعدالطبیعهٔ اخلاق دربارهٔ این است که «منشأ اصول عملی را که به نحو پیشینی در عقل یافت می شود»[۲۲] تحقیق کند، ودربارهٔ خود کتاب *مبانی* می گوید که «چیزی جز تحقیق و استقرار *اصل اعلای اخلاق* نیست»[۲۳]، و لذا رسالهٔ تمام و کاملی است. از طرف دیگر ادعا ندارد که رسالهٔ مزبور نقد کاملی از عقل عملی باشد، از این جهت کتاب *نقد عقل عملی* آن را تکمیل می کند. این نکته از عناوین تقسیمات عمدهٔ کتاب *مبانی* ظاهر است. زیرا قسمت اول در باب انتقال از معرفت اخلاقی عادی و معمولی به معرفت اخلاقی فلسفی است، قسمت دوم در باب انتقال از فلسفهٔ اخلاقی متداول است به مابعدالطبیعهٔ اخلاق، و قسمت سوم در باب قدم آخر است از مابعدالطبیعهٔ اخلاق به نقد عقل عملی محض.

طرح و تمهید کتاب *نقد عقل عملی* یادآور طرح کتاب *نقد عقل محض* است. البته چیزی در مقابل حسیات *استعلایی* ندارد. ولی کتاب به یك *تحلیل* (یعنی انتقال از اصول به مفاهیم است، نه چنانکه در *نقد* اول آمده از مفاهیم به اصول باشد) و یك *جدل* تقسیم شده، و در قسمت *جدل* دربارهٔ توهمات عقل در استعمال عملی آن بحث شده ولی ضمناً مقام و نقطهٔ اتکای مثبتی نیز عرضه شده است. کانت یك *روش شناسی عقل عملی محض* نیز اضافه کرده است و دربارهٔ روش و چگونگی اینکه عقل عملی محض ذهناً هم عملی شود بحث نموده است؛ یعنی طریقه‌ای که برحسب آن قوانین عقل عملی محض به ذهن راه می یابند و آن را تحت نفوذ قرار می‌دهند درآن مورد بحث قرار گرفته است. ولی این بخش مختصر است و شاید از این جهت اضافه شده تا مطابق با *تعلیم استعلایی روش* باشد که در کتاب *نقد* اول آمده نه به جهت دیگر.

---

۲۱. T.K.Abbott، مترجم انگلیسی آثار کانت. ــ م.

22. *G.*, Preface, pp. 389-90.

23. *G.*, Preface, p. 392.

۲. ارادهٔ نیك

اینکه جملهٔ اول کتاب *مبانی مابعدالطبیعهٔ اخلاق* مکرر اندر مکرر نقل شده، نباید مانع از آن شود که یك بار دیگر آن را نقل کنیم: «محال است در عالم یا در خارج از عالم چیزی را، بدون قید و شرط، جز ارادهٔ نیك[۲۴]، خیر نامید.»[۲۵] هر چند کانت کتاب خود را به این نحو جالب توجه آغاز می کند، تصور نمی کند که خبر فوق العاده ای را اظهار کرده است؛ زیرا به عقیدهٔ خود حقیقتی را بیان می کند که لااقل به طور مضمر در معرفت اخلاقی مضمون است. ولی به هر حال بر عهدهٔ خود می‌داند که توضیح دهد مقصودش از اینکه می گوید ارادهٔ نیك یگانه خیر مطلق و بدون قید و شرط است، چیست.

مفهوم خیر بدون قید و شرط را می توان بدون اشکال زیاد توضیح داد. داراییهای خارجی مانند ثروت، چنانکه همه می‌دانند، ممکن است مورد سوءِاستعمال واقع شوند. لذا خیر بدون قید و شرط نیستند. همین امر در مورد استعدادات ذهنی مثل سرعت انتقال صادق است. مجرمین هم ممکن است از استعدادات عالی ذهن خود سوءِاستفاده کنند. سجایای اخلاقی مثل شجاعت نیز همین طور است، و می شود از آنها برای غایات شر استفاده کرد. اما ارادهٔ نیك ممکن نیست در هیچ وضعی بد یا شر باشد، و خیر مطلق و بدون قید و شرط است.

این مطلب را اگر به خودی خود لحاظ کنیم، به نظر معلوم متکرر یا توضیح واضحات[۲۶] می آید. زیرا ارادهٔ نیك، بنا به تعریف، نیك است. و تحلیلا صادق است که بگوییم ارادهٔ نیك نیك است. پس کانت باید توضیح بدهد که مقصودش از ارادهٔ نیك چیست. لذا اولا به اراده‌ای اشاره می کند که ذاتاً نیك است و نه در نسبت با چیز دیگر. مثلا ممکن است بگوییم که یك عمل جراحی دردناك خیر است، اما نه فی حد ذاته بلکه از لحاظ اثری که بر آن مترتب است. اما مفهوم خیر از نظر کانت مفهوم اراده‌ای است که همیشه ذاتاً، یعنی به واسطهٔ ارزش ذاتی خود، خیر است نه از لحاظ غایتی که به وجود می آورد ــ مثل سعادت مثلا. ولی باید فهمید که چه وقت اراده‌ای ذاتاً خیر است یعنی ارزش ذاتی دارد. بنا به رأی کانت نمی توان گفت اراده‌ای ذاتاً خیر است چون مثلا مؤدی به حصول اعمال نیك می شود. زیرا ممکن است، عمل خیری را اراده کرد که اوضاع و شرایط مادی و جسمانی مانع از انجام آن بشود. ولی ارادهٔ من با این حال نیك است. اما چه چیزی موجب نیکی آن است؟ اگر بخواهیم از معلوم متکرر و توضیح بدیهیات اجتناب کنیم باید به لفظ «نیك»، هنگامی که بر اراده اطلاق می شود، معنی محصلی بدهیم، و به این اکتفا نکنیم که بگوییم ارادهٔ نیك ارادهٔ نیك است یا اراده وقتی نیك است که نیك است.

کانت برای بیان معنی لفظ «نیك»، هنگامی که بر اراده اطلاق می شود، توجه خود را معطوف به مفهوم «تکلیف» می کند که در نظر او صفت اساسی آگاهی اخلاقی است. اراده‌ای که برای

---

24. good will	25. *G.*, p. 393.	26. tautology

انجام دادن تکلیف عمل می کند ارادهٔ خیر است. اگر بخواهیم آن را دقیقاً بیان کنیم باید آن را به این صورت درآوریم، زیرا ارادهٔ خدا هم ارادهٔ نیك و خیر است ولی سخن گفتن از اینکه خدا تکلیف خود را انجام می‌دهد باطل و بی‌معنی است. چه مفهوم تکلیف یا تعهد متضمن، لااقل، امکان تسخیر نفس و غلبه بر موانع است. نمی‌شود تصور کرد که اراده خدا برای انجام دادن خیر، مشروط به فایق آمدن بر موانع باشد. پس برای احراز دقت تام نباید گفت که ارادهٔ نیك اراده‌ای است که برای انجام دادن تکلیف عمل می کند، بلکه باید گفت اراده‌ای که برای انجام دادن تکلیف عمل می کند ارادهٔ نیك است. کانت اراده‌ای را مانند ارادهٔ الهی که همیشه و ضرورتاً خیر است «ارادهٔ مقدس» می نامد و به نام مخصوص می خواند. اگر ارادهٔ مقدس را جدا کنیم و توجه خود را معطوف ارادهٔ موجودات متناهی تابع تعهد کنیم، می توانیم بگوییم که ارادهٔ نیك آن است که برای انجام دادن تکلیف عمل می کند، اما مفهوم عمل کردن برای انجام دادن تکلیف خود محتاج توضیح بیشتر است.

۳. تکلیف و تمایل

کانت بین اعمالی که مطابق با تکلیف‌اند و اعمالی که در ادای تکلیف انجام می گیرند تمایز قائل شده است. مثالی که خود او آورده این تمایز را روشن می سازد. فرض کنیم کاسبی همیشه مواظب است که از مشتریان بیش از قیمت عادله پول نگیرد. البته رفتار او مطابق با تکلیف است، ولی ضرورتاً لازم نمی‌آید که برای ادای تکلیف، یعنی از این جهت که تکلیف اوست، چنین رفتار می کند. زیرا ممکن است خودداری او از گرانفروشی به واسطهٔ ملاحظه‌کاری و احتیاط باشد، یعنی از این لحاظ که صداقت بهترین روش است. لذا نوع اعمالی که مطابق با تکلیف انجام می گیرد به مراتب از نوع اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می شود دایره‌اش وسیع‌تر است.

بنا به رأی کانت فقط آن اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می گیرد دارای ارزش اخلاقی است، و حفظ نفس را مثال می آورد. «حفظ نفس تکلیف است ولی هر کسی تمایل مستقیم به آن دارد.»[27] این دو امر مفروض است. اما اگر کسی جان خود را فقط به این سبب که تمایل به این کار دارد حفظ کند، عمل او از نظر کانت دارای ارزش اخلاقی نخواهد بود: و برای اینکه ارزش داشته باشد باید عمل او از این جهت که وظیفه و تکلیف او حفظ نفس خویش است صورت گیرد، یعنی بنا به حس انجام تعهد اخلاقی. کانت صریحاً نمی گوید که حفظ و ابقای نفس به صرف تمایل به آن اخلاقاً مذموم است، زیرا عمل چنین شخصی لااقل مطابق با تکلیف اوست و مثل خودکشی معارض با تکلیف نیست. ولی ارزش اخلاقی هم ندارد. از یك طرف عمل اخلاقی نیست، ولی از طرف دیگر مشکل بتوان آن را مانند خودکشی برخلاف اخلاق دانست.

27. *G*, p. 397.

ممکن است این نظر صحیح نباشد، اما کانت در هر حال تصور می کند که تمام کسانی که دارای عقاید راسخ اخلاقی هستند به طور مضمر و تلویحی آن را قبول دارند، و اگر تفکر کنند آن را آشکارا تصدیق خواهند کرد. اما کانت موضوع را پیچیده‌تر می کند و چنین وانمود می سازد که به عقیدهٔ او ارزش اخلاقی عملی که برای ادای تکلیف انجام می شود، به نسبت با کاهش خواست و تمایل به انجام دادن آن افزایش حاصل می کند. به عبارت دیگر از فحوای کلام او چنین برمی آید که به نظر او هرچه کمتر به انجام دادن تکلیف خود میل داشته باشیم، اگر واقعاً آن را انجام دهیم عمل ما دارای ارزش اخلاقی بیشتری خواهد بود. و این نظر مؤدی به این نتیجهٔ غریب می شود که هر چه انجام دادن تکلیف بیشتر مورد اکراه باشد بهتر خواهد بود، مشروط بر اینکه آن را انجام بدهیم. یا به عبارت دیگر هرچه بیشتر لازم باشد که بر نفس خود برای انجام دادن تکلیف فایق شویم اخلاقی‌تر هستیم. اگر این قضیه را تصدیق کنیم ظاهراً لازم می آید که هرچه تمایلات شخص پست‌تر باشد ارزش اخلاقی او بیشتر است، مشروط بر اینکه بر تمایلات بد خود غلبه کند. ولی این نظر مغایر با اعتقاد عامه است که شخصیت متعادلی که در آن تمایل باطن و تکلیف مطابقت دارند به مرتبهٔ عالیتری از رشد اخلاقی نایل شده است تا کسی که میل باطنی او با حس تکلیفش در جدال و کشمکش است.

اما با اینکه کانت چنین سخن می گوید که لااقل در بدو امر چنین می نماید که این تعبیر را تأیید می نماید، نکتهٔ عمدهٔ او این است که هرگاه شخصی تکلیف خود را بر خلاف تمایلات خویش انجام دهد، اینکه برای ادای تکلیف عمل می کند و نه صرفاً بنا به تمایل طبعی خود روشنتر است از وقتی که تمایل طبعی به انجام دادن آن داشته باشد. و قول به این مطلب ضرورتاً مستلزم این نیست که عدم تمایل به انجام دادن تکلیف بهتر از داشتن تمایل به انجام دادن آن است. البته کانت دربارهٔ مرد با احسان و نوعدوست می گوید که، نیکوکاری به دیگران اگر معلول تمایل طبعی ناشی از طبیعت و مزاجی باشد که با دیگران همدردی دارد. دارای ارزش اخلاقی نیست. اما نمی گوید که داشتن چند طبع و مزاجی عیبی دارد یا نامطلوب است. برعکس اعمالی که ناشی از رضایت طبعی از افزایش سعادت دیگران باشد، «صحیح و مستحسن»[28] است. ممکن است کانت در اخلاقیات سختگیر باشد، ولی اصرار او به اینکه اختلاف بین عمل برای ادای تکلیف و عمل برای ترضیهٔ امیال طبعی را ظاهر سازد نباید چنین تعبیر شود که او کمال مطلوب، یعنی مرد با فضیلت تام را که همهٔ خواهشهای نفسانی معارض با وظیفه و تکلیف را منکوب ساخته و تغییر حال داده است، بیهوده می داند. همچنین مقصود او این نیست که مردم با فضیلت حقیقی دارای هیچ گونه تمایلاتی نیستند. دربارهٔ حکم انجیل که می گوید باید همهٔ مردم را دوست داشت، می گوید که محبت به عنوان عاطفه (یا به قول او همدردی) ممکن نیست موضوع حکم واقع شود، هر چند شخص نسبت به عمل نیك اکراه

---

28. *G*, p. 398.

داشته باشد. ولی مسلماً او نمی‌گوید که بهتر است نسبت به عمل نیك اکراه داشته باشیم تا تمایل، مشروط بر اینکه چنین اعمالی را هرگاه تکلیفمان باشد انجام دهیم. برعکس کانت صریحاً اظهار می‌دارد که بهتر است تکلیف خود را با خوشرویی انجام دهیم. و چنانکه بعداً خواهیم دید کمال مطلوب اخلاقی او، حداکثر تقرب به فضیلت تام یعنی به مشیت قدسی خداوند است.

۴. تکلیف و قانون

تا اینجا فهمیده‌ایم که ارادهٔ نیك به صورت عمل کردن برای ادای تکلیف ظاهر می‌شود، و عمل کردن برای ادای تکلیف را باید از عمل کردن به صرف تمایل یا خواهش نفسانی تمیز داد. اما لازم است دربارهٔ عمل کردن برای ادای تکلیف، به نحو اثبات اطلاع بیشتری حاصل کنیم. کانت می‌گوید که معنی آن احترام به قانون، یعنی قانون اخلاقی، است. «تکلیف لزوم عمل کردن ناشی از احترام به قانون است.»[۲۹]

مقصود کانت از قانون، قانون من حیث هی است. عمل برای ادای تکلیف، عمل ناشی از احترام به قانون است. و خاصیت ذاتی (یا صورت) قانون من حیث هی کلیت آن است؛ یعنی کلیت مطلق که استثنایی جایز نمی‌دارد. قوانین طبیعی کلی هستند، قانونِ اخلاقی هم هکذا. ولی هر چند تمام اشیاءِ مادی، من جمله انسان، به عنوان یك شیء صرفاً مادی، به نحو لاعن شعور و به ضرورت، از قوانین طبیعی تبعیت می‌کنند، فقط موجودات عاقل‌اند که می‌توانند بر طبق مفهوم قانون عمل نمایند. پس برای اینکه اعمال انسان ارزش اخلاقی داشته باشد باید برای خاطر احترام به قانون باشد. ارزش اخلاقی اعمال حاصل از نتایج آنها نیست، چه واقعی باشد و چه فقط به نیت، بلکه حاصل از قاعده‌ای است که عامل آن اتخاذ کرده، و این قاعده برای اینکه به اعمال او ارزش اخلاقی ببخشد باید ناشی از اطاعت از قانون و احترام به قانون باشد.

لذا کانت می‌گوید که ارادهٔ نیك که خیر مطلق بدون قید و شرط است درعمل کردن برای ادای تکلیف متجلی می‌شود، و مقصود از تکلیف، عمل ناشی از احترام به قانون است و قانون ذاتاً کلی است. اما مفهوم عمل کردن برای ادای تکلیف، اگر مفهومی خالی از معنی نباشد، بسیار انتزاعی است، و مسئله این است که چگونه می‌توان آن را به لسان زندگی اخلاقی واقعی تعبیر نمود.

قبل از پاسخ دادن به این مسئله باید بین قاعده و اصل تمیز داد. *اصل*، به اصطلاح کانت، یك قانون اخلاقی و اساسی است که مبتنی بر عقل عملی محض است. اصلی است که اگر همهٔ مردم عامل عاقل و اخلاقی محض بودند بر طبق آن عمل می‌کردند. اما *قاعده* اصل ذهنی اراده

---

29. *G*, p. 400.

است، یعنی اصلی است که عامل در واقع بر طبق آن عمل می کند و تصمیمات او را ایجاب می نماید. البته این قاعده‌ها اقسام مختلف دارد و ممکن است مطابق با اصول عینی قانون اخلاقی باشد یا نباشد.

این بیان دربارهٔ ماهیت قواعد ممکن است با آنچه در بالا راجع به نظر کانت گفتیم، که ارزش اخلاقی اعمال به وسیلهٔ قاعدهٔ عامل آن ایجاب می شود، به نظر معارض بیاید. زیرا اگر قاعده بتواند با قانون اخلاقی مطابق نباشد، چگونه می تواند به اعمالی که ناشی ازآن است ارزشی اخلاقی عطا کند؟ برای رفع این اشکال باید تمایز دیگری بین قواعد تجربی یا مادی و قواعدُ پیشینی یا صوری قائل شد. قواعد تجربی، راجع به غایات یا نتایج مطلوب است، اما قواعد پیشینی چنین نیست. قاعده‌ای که ارزش اخلاقی به اعمال می بخشد باید از قسم دوم باشد، یعنی نباید راجع به مقاصد خواهشهای حسی یا نتایجی باشد که از عمل به دست می آید ولی باید قاعدهٔ اطاعت از قانون من حیث هی باشد. یعنی اگر اصل ذهنی اراده اطاعت ازقانون اخلاقی کلی برای احترام به قانون باشد، اعمالی که تابع این قاعده هستند ارزش اخلاقی خواهند داشت، زیرا برای ادای تکلیف انجام یافته‌اند.

پس ازذکر این تمایزات می توانیم به اصل مسئله برگردیم که چگونه مفهوم انتزاعی کانت، یعنی عمل کردن برای ادای تکلیف، ممکن است به لسان زندگی اخلاقی واقعی بیان گردد. «چون من اراده را ازجمیع محرکاتی (بواعث) که ممکن است از اطاعت قانون خاصی برای آن مطرح شود عاری ساخته‌ام، چیزی جز مطابقت کلی اعمال با قانون به طور کلی باقی نمی‌ماند که برای اراده به منزلهٔ قاعده‌ای قرار گیرد. یعنی من هرگز *نباید* جز *این گونه عمل نمایم که بتوانم اراده کنم که قاعدهٔ من یك قانون کلی بشود.*»[30] لفظ «قاعده» دراینجا به معنی آن چیزی است که قاعدهٔ مادی یا تجربی نامیدیم. احترام به قانون، که قاعدهٔ صوری عمل بر طبق قانون من حیث هی از آن ناشی می شود. اقتضا دارد که باید کلیهٔ قواعد عادی خود را به صورت قانون من حیث هی درآوریم؛ و این صورت، همان کلیت است. باید بپرسیم که آیا می توانیم اراده کنیم که قاعدهٔ معینی قانون کلی بشود، یعنی صورت کلیت بیابد یا نه.

کانت مثالی می آورد. فرض کنید شخصی گرفتاریهایی دارد که تنها راه خلاصی از آن این است که وعده‌ای بدهد که قصد وفا کردن به آن را نداشته باشد. یعنی چارهٔ او فقط دروغ گفتن باشد. آیا می تواند این کار را بکند؟ اگر این کاررا بکند قاعده‌ای که اتخاذ کرده است این است که حق دارد وعده‌ای بدهد که قصد ایفای آن را نداشته باشد (یعنی حق دارد دروغ بگوید)، هرگاه تنها به این وسیله بتواند خود را از تنگنا و گرفتاری نجات دهد. بنابراین، سؤال را به این نحو می شود طرح کرد که، آیا او می تواند اراده کند که این قاعده قانون کلی بشود؟ این قاعده اگر کلیت بیابد چنین می گوید که هر کس وقتی خود را در مخمصه دید برای نجات از آن، اگر

30. G., p. 402.

راه دیگری نباشد، می تواند وعده بدهد بدون اینکه قصد ایفای آن را داشته باشد (یعنی هر کس می تواند دروغ بگوید). بنا به رأی کانت کلیت دادن به این قاعده را نمی توان اراده کرد. زیرا نتیجهٔ آن این است که دروغگویی قانون کلی بشود و در نتیجه هیچ وعده‌ای را نتوان باور کرد. ولی قاعدهٔ شخص موردبحث بنابر فرض باور کردن مواعید است. لذا نمی تواند این قاعده را اختیار کند و درعین حال اراده کند که این قاعده قانون کلی بشود. بنابراین، قاعدهٔ مزبور نمی تواند صورت کلیت بیابد و اگر قاعده‌ای نتواند، به عنوان یك اصل، در طرح ممکن قانون کلی راه یابد باید رد بشود.

غرض من این نیست که بگویم این مثال مصون از انتقاد است، ولی نمی خواهم با بحث راجع به ایرادات ممکن به آن، توجه خوانندگان را از اصل مطلب کانت منحرف سازم. اصل مطلب کانت این است که در عمل همهٔ ما بنا به آنچه کانت قواعد می نامد عمل می کنیم؛ یعنی همهٔ ما یك رشته اصول ذهنی ارادِه داریم. اما هیچ ارادهٔ متناهیی ممکن نیست نیك باشد، مگر آنکه محرك و باعث آن احترام به قانون کلی باشد. پس برای اینکه اراده‌های ما اخلاقاً نیك باشد باید از خود بپرسیم که آیا می توانیم اراده کنیم که قواعد یا اصول ذهنی ارادهٔ ما قانون کلی بشود یا نه. اگر نمی توانیم چنین اراده کنیم، باید این قواعد را طرد کنیم. اگر بتوانیم چنین کنیم، یعنی اگر قواعد ما بتواند به عنوان اصول جزء طرح تشریع اخلاقی کلی درآید، عقل اقتضا دارد که از لحاظ احترام به قانون من حیث هی باید آنها را وارد این طرح کرد و مورد احترام قرار داد[۳۱].

باید متذکر بود که تا اینجا کانت مشتغل به توضیح مفهوم عمل کردن برای ادای تکلیف بوده است. ولی علاوه بر آن اکنون به عقیدهٔ او به عرصهٔ آنچه معرفت اخلاقی عقل عادی انسانی می نامد، نزدیك می شویم. «ضرورت عمل کردن از روی احترام به قانون عملی همان است که تکلیف را تشکیل می‌دهد که هر انگیزهٔ دیگری باید جای خود را به آن بدهد، زیرا شرط هر اراده‌ای نیکو بودن *فی حد ذاته* است و ارزش چنین اراده‌ای بالاتر از هر چیزی است. پس بدون اینکه معرفت اخلاقی عقل عادی انسانی را رها کنیم به اصل و مبدأ آن واصل گردیده‌ایم.»[۳۲] هر چند مردم این اصل را به این صورت انتزاعی تعقل نمی کنند ولی به طور مضمون و مضمر بر آنها معلوم است، و اصلی است که احکام اخلاقی آنها بر آن استوار است.

اصل تکلیف، یعنی اینکه هرگز نباید به نحوی غیر از این عمل کرد که بتوان اراده نمود که قاعدهٔ عمل ما قانون کلی بشود، نحوهٔ بیانی است که کانت آن را «امر مطلق»[۳۳] می خواند. و

---

۳۱. روشن است که در اینجا مسئلهٔ *استنتاج* قواعد رفتار از مفهوم قانون اخلاقی، من حیث هی، به هیچ وجه مطرح نیست. این مفهوم به عنوان محکی برای قابل قبول بودن یا قابل قبول نبودن قواعد اخلاقی به کار می‌رود، نه به عنوان مقدمه‌ای که از روی آن بتوان قواعد اخلاقی را استنتاج کرد.

32. *G.*, p. 403.

33. categorical imperative

اکنون می‌توانیم به این موضوع بپردازیم.

۵. امر مطلق

چنانکه دیدیم، باید بین اصول و قواعد تمایزی قائل شد. اصول عینی اخلاق ممکن است اصول ذهنی اراده هم باشند که به عنوان قاعده عمل می‌کنند. لیکن ممکن است میان اصول عینی اخلاق از یك طرف و قواعد یا اصول ذهنی اخلاق شخص از طرف دیگر تغایر باشد. اگر همهٔ ما عاملان اخلاقی و عقلانی محض بودیم، اصول عینی اخلاق همواره حاکم بر اعمال ما می‌بود یعنی اصول عینی اخلاق اصول ذهنی اراده نیز می‌بود. ولی در واقع، قادر هستیم برحسب قواعد یا اصول ذهنی اراده عمل کنیم، که با اصول عینی اخلاق منافات دارند. و این می‌رساند که اصول عینی مزبور خود را بر ما به صورت حکم یا امر عرضه می‌دارند، و لذا احساس تعهد و الزام می‌کنیم. اگر اراده‌های ما اراده‌های قدسی بود، موضوع حکم و الزام منتفی می‌بود. ولی از آنجا که اراده‌های قدسی نیست (هر چند ارادهٔ قدسی کمال مطلوب است)، قانون اخلاقی ضرورتاً از لحاظ ما به صورت امر درمی‌آید. عقل عملی محض فرمان می‌دهد، و تکلیف ما این است که بر امیال خود که با این فرمانها متعارض است غلبه کنیم.

کانت هنگام تعریف امر، بین امر[۳۴] وحکم[۳۵] تمایز قائل می‌شود.[۳۶] «مفهوم یك اصل عینی تا حدی که برای اراده الزام‌آور است حکم (حکم عقل) نامیده می‌شود و بیان و صورت‌بندی حکم، امر نامیده می‌شود. کلیهٔ اوامر به وسیلهٔ لفظ *باید* بیان می‌شوند و از این جهت نسبت و رابطهٔ قانون عینی عقل را با اراده‌ای که به سبب قوام ذهنی خود ضرورتاً به وسیلهٔ آن ایجاب نشده، ظاهر می‌سازند.»[۳۷]. البته مقصود کانت از اینکه می‌گوید اصل عینی برای اراده «الزام‌آور»[۳۸] است این نیست که ارادهٔ انسانی ناگزیر از اطاعت قانون است. مطلب این است که اراده ضرورتاً از حکم عقل متابعت نمی‌کند، و در نتیجه، قانون در نظر عامل امری خارجی می‌آید که جبر و فشار بر اراده اعمال می‌کند. به این تعبیر گفته می‌شود که قانون برای اراده الزام‌آور است. اما اراده «ضرورتاً» به وسیلهٔ قانون «ایجاب» نمی‌شود. اصطلاحات کانت ممکن است موجب اشتباه بشود، ولی او مرتکب تناقض نمی‌گردد.

اما سه قسم امر داریم که با سه قسم یا سه معنی عمل نیك مطابق‌اند. وچون فقط یکی از این اوامر امر اخلاقی است، باید تمایزی را که کانت بین اقسام مختلف آنها قائل شده است درست دریافت.

در مرحلهٔ اول این جمله را در نظر بگیرید که می‌گوید «اگر بخواهید زبان فرانسه را

---

34. imperative 35. command.

۳۶. کانت از این تمایز چندان استفاده نمی‌کند. بنابراین لزومی ندارد که خود را به این موضوع مشغول داریم.

37. *G.*, p. 413. 38. necessiating (nötigend)

بیاموزید، باید این وسایل را اختیار کنید». این یك قسم امر است، ولی دو نکته را دربارهٔ آن باید ملاحظه کرد اول اینکه اعمالی که انجام دادن آنها امر می شود به این عنوان نیکو تلقی می شوند که مؤدی به وصول به غایت معینی می گردند؛ و امر به انجام دادن آن اعمال از این جهت نیست که برای خاطر خودشان باید آنها را انجام داد، بلکه از این جهت که وسیله هستند. لذا این امر را امر *شرطی*[39] می نامند. دوم اینکه غایت مورد بحث چیزی نیست که هر کس طبعاً آن را طلب می کند. ممکن است کسی بخواهد زبان فرانسه بیاموزد یا نخواهد. امر مزبور فقط مشعر به این است که اگر بخواهید زبان فرانسه را یاد بگیرید باید وسایلی اختیار کنید، یعنی پاره‌ای اعمال را انجام دهید. این قسم امر را کانت امر شرطی *تردیدی*[40] یا امر مهارت [41] می نامد.

اشکالی در این نیست که ببینیم این قسم امر امر اخلاقی نیست. مثال ما یاد گرفتن زبان فرانسه بود. ولی ممکن بود طریقهٔ سرقت قرین با توفیق را مثال بزنیم و بگوییم «اگر می خواهید دزد موفقی بشوید، یعنی اگر بخواهید بدون اینکه گرفتار بشوید دزدی کنید، اینها وسایلی است که باید اختیار نمایید». امر مهارت که آن را «امر فنی»[42] هم می توان نامید ذاتاً با اخلاق ارتباطی ندارد. اعمالی که انجام دادن آنها امر می شود صرفاً به عنوان اینکه برای حصول غایتی، که ممکن است شخص بخواهد بدان دست یابد یا دست نیابد، سودمند است امر می گردد، و انجام دادن آنها ممکن است بر طبق اخلاق باشد یا نباشد.

در مرحلهٔ دوم این جمله را ملاحظه کنید که می گوید «شما سعادت را به ضرورت طبیعی می خواهید، بنابراین باید این اعمال را انجام دهید.» در اینجا هم باز یك امر *شرطی* هست، به این معنی که انجام دادن پاره‌ای اعمال به عنوان وسیله برای حصول غایتی امر شده است. اما امر شرطی تردیدی نیست. زیرا خواستن سعادت غایتی نیست که به دلخواه خود نصب‌العین قرار می‌دهیم یا کنار می گذاریم همان طور که اختیار می‌کنیم که زبان فرانسه را بیاموزیم یا نیاموزیم، یا دزد موفق بشویم یا نشویم، یا مثلا نجاری را یاد بگیریم یا یاد نگیریم و غیره. امر مزبور نمی‌گوید که «اگر سعادت را می خواهید»، بلکه مؤکداً تصریح می کند که سعادت را می خواهید، و لذا امر شرطی *تأکیدی*[43] است.

این قسم امر را در بعضی نظامها امر اخلاقی دانسته‌اند، ولی کانت جایز نمی‌داند که امر شرطی، چه تردیدی و چه تأکیدی، امر اخلاقی باشد. به نظر من، کانت در بحث از نظریات اخلاقی علم‌الغایتی قدری تکبر و بی‌اعتنایی به خرج داده است. منظورم این است که تمایز میان انواع مختلف اخلاقیات علم‌الغایتی را کاملا مورد ملاحظه قرار نداده است. «سعادت» را ممکن است یك حالت ذهنی دانست که به وسیلهٔ بعضی اعمال ما کسب می شود، ولی از خود این اعمال جدا و متمایز است. در این مورد، اعمال مزبور را فقط از این لحاظ نیك می‌دانند که

---

39. hypothetical   40. problematic   41. imperative of skill
42. technical imperative   43. assertoric

وسیله برای غایتی هستند و نسبت به آن خارجی اند. لیکن «سعادت» را ممکن است، چنانکه معمولا در ترجمهٔ یودیمونیا[۴۴]ی ارسطو[۴۵] می گویند، تحقق عینی قوا و استعدادات انسان من حیث هی انسان (یعنی به عنوان فعالیت) دانست، و در این صورت اعمالی که نیك دانسته می شود، نسبت به غایت، خارجی صرف نخواهند بود. با این حال شاید کانت بگوید که در این صورت اخلاقیات مبتنی بر مفهوم کمال طبیعت انسانی خواهد بود، و هر چند این مفهوم اخلاقاً مرتبط با موضوع است، نمی تواند اصل اعلای اخلاق را که او طلب می کند فراهم کند.

در هر صورت کانت کلیهٔ اوامر شرطی را، اعم از تردیدی یا تأکیدی، از جهت اینکه صلاحیت عنوان امر اخلاقی را ندارند رد می کند. پس آنچه باقی می‌ماند این است که امر اخلاقی باید مطلق باشد. یعنی باید به انجام دادن اعمالی امر نماید که وسیله برای هیچ غایتی نباشند، بلکه ذاتاً نیکو باشند. کانت آن را امر ضروری[۴۶] می نامد. «امر مطلق که عملی را عیناً و با لذات ضروری اعلام می کند بدون اینکه به مقصودی مربوط باشد، یعنی بدون غایت دیگر، به عنوان اصل عملی ضروری معتبر است».[۴۷]

اما این امر مطلق چیست؟ آنچه به نحو پیشینی، یعنی با لحاظ کردن مجرد مفهوم امر مطلق، می توان گفت این است که متابعت از قانون را به طور کلی امر می کند. یعنی امر می کند که قواعدی که به عنوان اصول اراده به کار می‌روند باید مطابق با قانون کلی باشند. «بنابراین فقط یك امر مطلق وجود دارد و آن این است که *فقط برطبق قاعده‌ای عمل کنید که به وسیلهٔ آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعدهٔ مزبور قانون کلی و عمومی بشود*.»[۴۸] اما کانت بلافاصله بیان دیگری از امر مطلق می کند و می گوید *چنان عمل کنید که گویی قاعدهٔ عمل شما به وسیلهٔ ارادهٔ شما قانون عمومی طبیعت می‌شود*».[۴۹]

در بند گذشته امر مطلق را به صورت منفی آن ملاحظه کردیم و در پانوشت شمارهٔ ۳۱ گفتیم که موضوع استنتاج قواعد رفتار واقعی از مفهوم قانون کلی من حیث هی در میان نیست. اینجا هم باید به خاطر داشت که مقصود کانت این نیست که بگوید که قواعد انضمامی رفتار را می توان از امر مطلق چنان استنتاج کرد که نتایج قیاس از مقدمات آن استنتاج می شود. امر مطلق مقدمه‌ای برای استنتاج به وسیلهٔ تحلیل محض نیست، ملاکی است برای حکم کردن نسبت به اخلاقی بودن اصول انضمامی رفتار مردمان. ولی می توان به یك تعبیر گفت که قوانین اخلاقی از امر مطلق قابل استنتاج است. فرض کنید من به مرد فقیری که در وضع سختی قرار دارد پول می‌دهم و کس دیگری که از او مستحق تر باشد سراغ ندارم. اصل عمل من، یعنی اصل

---

44. eudaimonia

۴۵. برای آگاهی از نظریهٔ اخلاقی ارسطو، مراجعه کنید به جلد اول این *تاریخ*، فصل سی و یکم.

46. apodictic 47. *G.*, p. 415. 48. *G.*, p. 421.

۴۹. همان.

ذهنی ارادهٔ من، این است که من به شخصی که به یاری من محتاج است و از او کسی مستحق تر نیست صدقه می‌دهم. از خود می پرسم که آیا می توانم اراده کنم که این قاعده قانون کلی بشود و نسبت به همه کس معتبر باشد، یعنی باید به کسی که واقعاً محتاج است و کس دیگری نیست که از او احق و اولی باشد مساعدت کرد؟ و تصمیم می گیرم که می توانم چنین اراده کنم و لذا قاعدهٔ من اخلاقاً موجّه است. اما قانون اخلاقیی که به این نحو اراده می کنم به صرف تحلیل از امر مطلق قابل استنتاج نیست، زیرا مفاهیمی را متضمن است که در امر مطلق مندرج نیست، در عین حال می توان گفت که این قانون مأخوذ از امر مطلق است، به این معنی که از اطلاق آن حاصل گردیده است.

پس مقصود کلی کانت این است که قانون عملی یا اخلاقی مِنْ حیث هی کلی است و کلیت، به اصطلاح، صورت آن است. از این جهت کلیهٔ اصول انضمامی رفتار باید از این کلیت بهره‌مند گردد تا صلاحیت اخلاقی بودن را دارا باشد. اما درست روشن نمی سازد که مقصود از «قادر بودن» یا «قادر نبودن» به اینکه اراده شود که قاعدهٔ شخص قانون کلی گردد، چیست. شاید تمایل طبیعی این است که بگوییم مقصود او اشاره به وجود یا عدم تناقض منطقی است در وقتی که سعی می کنیم قاعدهٔ خود را تعمیم دهیم و کلی گردانیم. اما کانت تمایزی قائل می شود: «ماهیت بعضی اعمال چنان است که قواعد آنها ممکن نیست بدون تناقض، به عنوان قانون کلی حتی تعقل شود.»[۵۰] در اینجا اشارهٔ کانت ظاهراً به تناقض منطقی بین قاعده و بیان آن به صورت قانون کلی است. اما در موارد دیگر این «استمحال ذاتی» وجود ندارد؛ «ولی با این حال محال است که *اراده* شود که قاعده به کلیت قانون طبیعی برسد، زیرا چنین اراده‌ای با خود متناقض خواهد بود».[۵۱] در اینجا ظاهراً کانت به مواردی اشاره می کند که درآنها می توان قاعده را بدون تناقض منطقی به قانون کلی و عمومی مبدل کرد، هر چند نتوان این قانون را اراده کرد؛ زیرا اراده به نحوی که در قانون ظاهر می شود معارض، یا به قول کانت متناقض با خود، خواهد بود. زیرا مستمسك به غرض یا خواهشی است که حصول آن معارض با تبعیت از قانون است.

کانت امثله‌ای چند می آورد. چهارمین مثال او مثال نوع دوم عدم توانایی به اراده کردن این است که قاعدهٔ شخص قانون کلی بشود. مردی دارای ثروت سرشار است، ولی می بیند که سایرین در سختی هستند و او می تواند به آنها کمك کند، ولی این قاعده را اختیار می کند که با بدبختی دیگران کاری نداشته باشد. آیا این قاعده ممکن است تبدیل به قانون کلی بشود؟ این کار بدون تناقض منطقی ممکن است. زیرا تناقضی دراین نیست که کسانی که در رفاه به سر می برند نباید به آنها که در سختی هستند مساعدت نمایند. اما بنا به رأی کانت مرد ثروتمند

---

50. *G.*, p.424.

۵۱. همان.

نمی‌تواند این قانون را، بدون تناقض در داخل ارادهٔ خود، *اراده کند*. زیرا قاعدهٔ اصلی او مظهر بی‌اعتنایی از روی خودخواهی به دیگران بود و مقارن بود با میل راسخ به اینکه اگر خودش دچار بدبختی شود باید از دیگران کمك بگیرد؛ و این خواهش، اگر قانون کلی مورد بحث را اراده کند، با آن معارضِ خواهد بود.

مثال دوم کانت ظاهراً به منظور بیان موردی است که در تبدیل قاعدهٔ شخصی به قانون کلی تناقضی مضمون باشد. شخصی پول لازم دارد و تنها راه تحصیل آن این است که وعدهٔ استرداد آن را، با اینکه می‌داند قادر به آن نیست، بدهد. اگر این شخص تفکر کند، می‌فهمد که نمی‌تواند این قاعده را (که هر وقت پول لازم دارم آن را قرض می‌کنم و وعدهٔ استرداد آن را می‌دهم با اینکه می‌دانم به پرداخت آن قدرت نخواهم داشت)، بدون تناقض تبدیل به قانون کلی نماید. زیرا چنین قانون کلیی اعتماد به مواعید را یکباره از میان خواهد برد، در حالی که قاعدهٔ شخصی مبتنی بر اعتماد به مواعید است. از فحوای کلام کانت ظاهراً چنین برمی‌آید که تصور می‌کند که خود قانون حاوی تناقض خواهد بود؛ و قانون این است که هر کس که محتاج پول است و فقط در صورتی می‌تواند مشکل خود را چاره کند که وعده‌ای بدهد که از انجام دادنش عاجز است، می‌تواند چنین وعده‌ای بدهد. ولی مشکل بتوان گفت که این قضیه از لحاظ منطقی صرف حاوی تناقض باشد، هر چند شاید قانون را نتوان بدون تعارضاتی که کانت بدانها جلب توجه کرده اراده نمود.

البته شاید بگویید که نباید با آوردن مثالهای واقعی برای خود ایجاد اشکال نماییم. این مثالها ممکن است مورد ایراد باشند، ولی حتی اگر کانت توجه کافی به صورت‌بندی و بیان آنها نکرده باشد آنچه اهمیت دارد خود مثال نیست. نظریه‌ای است که این مثالها مبین آن است. ولی این مطلب در صورتی صحیح است که خود نظریه به صورت انتزاعی آن روشن باشد. به نظر من کانت معنی «قادر بودن» و «قادر نبودن» به اراده کردن این را که قاعدهٔ شخصی قانون کلی بشود، درست توضیح نداده است. با این حال در وراءِ امثلهٔ او می‌توان این اعتقاد راسخ را دید که قانون اخلاقی ذاتاً کلی است، و برای خود، به علل ناشی از خودخواهی، استثنا قائل شدن خلاف اخلاق است. عقل عملی حکم می‌کند که از خواهشهای نفس و خودخواهی و قواعدی که با کلیت قانون منافات دارد فراتر برویم.

۶. موجود عاقل به عنوان غایت فی‌نفسه

دیدیم که بنا به رأی کانت «فقط یك» امر مطلق هست و آن این است که «فقط بر آن قاعده عمل کنید که به وسیلهٔ آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که این قاعده قانون کلی گردد»، ولی ضمناً دیدیم که صورت دیگری هم از امر مطلق داده است، یعنی «چنان عمل کنید که گویی قاعدهٔ عمل شما به وسیلهٔ اراده شما قانون کلی طبیعت می‌شود»، و همچنین صور دیگری داده است که جمعاً پنج صورت می‌شود. ولی کانت می‌گوید سه صورت بیش نیست، و توضیح

می‌دهد که «سه طریق سابق‌الذکر عرضه کردن اصل اخلاق در واقع صور مختلف قانون واحدی است که هر یك از آنها مستلزم آن دو دیگر است».[۵۲] بنابراین مقصود کانت از بیان چند صورت مختلف از امر مطلق این نیست که بگوید یك امر مطلق وجود ندارد. غرض او از بیان آن به صور مختلف این است که مفهوم عقلی را، به وسیلهٔ تشبیهات، به شهود و لذا به احساس، نزدیکتر سازد. مثلا این صورت که می‌گوید «چنان عمل کنید که گویی قاعدهٔ عمل شما به وسیلهٔ ارادهٔ شما قانون کلی طبیعت می‌شود»، از شباهت بین قانون اخلاقی و قانون طبیعی استفاده می‌کند. در جای دیگر کانت مطلب را به این صورت بیان می‌کند: «از خود بپرسید که آیا می‌توانید عملی را که می‌خواهید انجام دهید به عنوان متعلق ممکن ارادهٔ خود تلقی نمایید ــ هرگاه برحسب یك قانون طبیعی، در یك نظام طبیعی که خود شما جزء آن هستید واقع می‌گردید.»[۵۳] این صورت[۵۴] ممکن است همان امر مطلق به صورت اصلی آن باشد، به این معنی که امر مطلق اصل آن است، ولی آشکار است که مفهوم نظام طبیعت بر صورت اصلی امر مطلق علاوه شده است.

اما بر فرض اینکه دو صورت امر مطلق که ذکر شد یکی محسوب شود، می‌رسیم به آنچه کانت صورت یا طریقهٔ دوم عرضه کردن اصل اخلاق نامیده است. نحوهٔ بیان او قدری پیچیده است.

کانت می‌گوید که مضمون امر مطلق را بیان کرده است، اما «هنوز آن قدر پیش نرفته‌ایم که ثابت کنیم در واقع چنین امری هست و یك قانون عملی موجود است که، به خودی خود و بدون بواعث و محرکات دیگر، حکم می‌کند و تبعیت این قانون تکلیف است».[55] لذا این مسئله طرح می‌شود که آیا این یك قانون عملا ضروری (یعنی قانونی که ایجاد الزام و تعهد می‌کند) برای همهٔ موجودات عاقل است که همیشه اعمال خود را برحسب قواعدی قضاوت کنند که می‌توانند اراده نمایند که قانون کلی بشود. اگر واقعاً چنین باشد باید بین مفهوم ارادهٔ موجود عاقل من حیث هی و امر مطلق، یك رابطهٔ پیشینی ترکیبی باشد.

فهم بحث کانت در این موضوع آسان نیست و به نظر خیلی پیچیده و غیرمستقیم می‌آید. او چنین استدلال می‌کند که آنچه زمینه و مبنای عینی ایجاب نفس اراده قرار می‌گیرد *غایت* آن است. و اگر غایتی باشد که فقط به وسیلهٔ عقل (و نه به وسیلهٔ خواهش درونی و نفسانی) معین می‌گردد، نسبت به کلیهٔ موجودات عاقل معتبر خواهد بود و لذا زمینهٔ امر مطلق قرار می‌گیرد که ارادهٔ کلیهٔ موجودات عاقل را ملزم خواهد نمود. این غایت نمی‌تواند یك غایت نسبی باشد که

---

52. *G.*, p. 436. 53. *Pr.R.*, 122.

۵۴. این صورت به وضوح در مثال اولی که کانت برای اطلاق امر مطلق می‌آورد فرض شده است، یعنی در مثال مردی که به نهایت افلاس دچار شده و از خود می‌پرسد که آیا می‌تواند خودکشی کند یا نه (*G.*, pp. 421-2).

55. *G.*, p. 425.

به وسیلهٔ خواهشهای نفسانی معین می شود، زیرا این گونه غایات فقط موجب امرهای شرطی می شود. پس باید به خودی خود غایت باشد که دارای ارزش مطلق است نه نسبی. «بر فرض اینکه چیزی هست که وجود آن به خودی خود ارزش مطلق دارد، یعنی چیزی که *فی نفسه غایت* است و می تواند زمینهٔ قوانین ایجابی بشود، بنابراین زمینهٔ یك امر مطلق، یعنی قانون عملی ممکن، فقط و فقط در آن خواهد بود.»[۵۶] باز هم می گوید که اگر یك اصلی عملی اعلا باشد که برای ارادهٔ بشری امر مطلق قرار گیرد، «باید اصلی باشد که، چون مأخوذ از مفهوم آن چیزی است که *ضرورتاً* برای هر کسی غایت است زیرا *به خودی خود غایت* محسوب می شود، لذا یك اصل عینی اراده است و به این جهت می تواند به عنوان قانون عملی به کار برود».[۵۷]

آیا چنین غایتی هست؟ کانت چنین فرض می کند که هر فرد انسانی، و فی الواقع هر موجود عاقلی، به خودی خود غایتی است. پس مفهوم موجود عاقل به عنوان غایت فی نفسه می تواند زمینه و مبنای یك اصل یا قانون عملی اعلا قرار گیرد. «زمینه ومبنای این اصل این است که: *طبیعت عاقله به عنوان غایت فی نفسه وجود دارد*... لذا امر عملی به قرار زیر خواهد بود: *چنان عمل کنید که انسانیت را*، چه در *شخص خودتان* وچه در *شخص دیگران*، *همواره* ودر *عین حال به عنوان غایت تلقی نکنید و نه به عنوان وسیلهٔ صرف*.»[۵۸] الفاظ «در عین حال» و «صرف» حائز اهمیت است. عدم استفاده از افراد انسانی دیگر به عنوان وسیله غیرممکن است. مثلا وقتی که به سلمانی می‌رویم اورا به عنوان وسیله‌ای برای غایتی غیر از خود او مورد استفاده قرار می‌دهیم. اما قانون می گوید که حتی در این موارد نیز نباید موجود عاقلی را به عنوان صرف وسیله به کار ببریم، یعنی چنانکه گویی در خود دارای ارزشی جز وسیله‌ای برای غایت نفسانی ما نیست.

کانت این صورت امر مطلق را بر همان مواردی که برای توضیح اطلاق صورت اصلی امر مطلق به کار برده است اطلاق می کند. کسی که خود را می کشد تا از وضع ناراحت فرار کند، شخص خود را به عنوان وسیله برای یك غایت نسبی، یعنی حفظ وضع قابل تحمل تا آخر عمر، به کار می برد. مردی که به شخصی برای تحصیل منفعتی وعده‌ای می‌دهد که هرگز قصد انجام‌دادن آن را ندارد، یا می‌داند که هرگز نخواهد توانست آن را به جا بیاورد، از آن شخص به عنوان وسیله‌ای برای غایتی نسبی استفاده می کند.

استطراداً می توان گفت که کانت از این اصل در رسالهٔ *صلح دائم* استفاده می کند. پادشاهی که از سربازان خود در جنگهای تهاجمی برای عظمت خود یا کشورش استفاده می کند، موجودات عاقل را به عنوان وسیلهٔ صرف برای غایت موردنظر به کار می برد. به نظر کانت ارتشهای منظم حاضر به جنگ باید به مرور زمان ملغی شوند، زیرا اجیر کردن افراد انسانی برای کشتن یا کشته شدن متضمن این است که آنها به عنوان وسایل صرف در دست دولت به

---

56. *G.*, p. 428. 57. *G.*, p. 428-9. 58. *G.*, p. 429.

کار بروند و این نمی‌تواند به آسانی با حقوق بشریت، که مبتنی بر ارزش مطلق موجودات عاقل من حیث هی است، سازگار باشد.

۷. خودمختاری اراده

مفهوم احترام به همهٔ اراده‌های عاقله به عنوان اینکه فی نفسه غایت‌اند، و عدم تلقی آنها به عنوان وسیله‌ای محض برای حصول متعلق خواهشهای نفس، مؤدی به این مفهوم می‌شود که «ارادهٔ هر موجود عاقل قانون کلی ایجاد می‌کند».[۵۹] به‌نظر کانت ارادهٔ انسان، به عنوان موجود عاقل، باید منشأ قانونی دانسته شود که او به نحو عام الزام‌آور می‌شناسد. این اصل خودمختاری[۶۰] اراده در مقابل تابعیت اراده از قوانین خارجی[۶۱] است.

یکی از طرق تقرب کانت به خودمختاری اراده کم و بیش به قرار زیر است: کلیهٔ اوامری که مشروط و مقید به خواهش یا تمایل نفسانی، یا چنانکه کانت می‌گوید «مصلحت» باشند اوامر شرطی هستند. بنابراین امر مطلق باید لابشرط باشد، و ارادهٔ اخلاقی که از امر مطلق اطاعت می‌کند نباید مقید به مصلحت گردد. یعنی نباید تابع قانون خارجی و لذا در معرض تأثیر خواهشها و تمایلات باشد که جزئی از یك سلسلهٔ موجب به علت هستند. از این رو باید خودمختار باشد، و قول به اینکه ارادهٔ اخلاقی خودمختار است به این معنی است که قانونی را که از آن تبعیت می‌کند خود وضع می‌کند.

اما مفهوم امر مطلق، به نحو مضمون، حاوی خودمختاری اراده است. ولی این خودمختاری را می‌توان به نحو صریح در صورت بندی امر مزبور بیان کرد. ودر این صورت این اصل برقرار می‌شود که «هرگز به قاعدهٔ دیگری جز آنچه می‌تواند بدون تناقض قانون کلی بشود، عمل نکنید؛ و لذا همواره چنان عمل کنید که *اراده بتواند خود را در عین حال چنان تلقی کند که قانون کلی را به وسیلهٔ قاعدهٔ خویش وضع می‌کند*».[۶۲] در کتاب *نقد عقل عملی* این اصل به این صورت بیان شده است: «چنان عمل کنید که قاعدهٔ ارادهٔ شما همیشه و در عین حال به عنوان اصل واضع قانون کلی معتبر باشد.»[۶۳]

کانت خودمختاری اراده را «اصل اعلای اخلاق»[۶۴] و «یگانه اصل کلیهٔ قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر آنها»[۶۵] می‌داند. برعکس، تابعیت اراده «منشأ کلیهٔ اصول کاذب اخلاقیات است»[۶۶]، و گذشته از اینکه مبنای الزام و تعهد را فراهم نمی‌آورد «مخالف با اصل الزام و تعهد و اخلاقیت اراده است».[۶۷]

اگر تابعیت اراده را بپذیریم، این فرض را قبول کرده‌ایم که اراده تابع قوانین اخلاقیی

---

59. *G.*, p. 431 60. autonomy 61. heteronomy 62. *G.*, p. 434.
63. *Pr.R.*, 54. 64. *G.*, p. 440 65. *Pr.R.*, 58. 66. *G.*, p. 441.
67. *Pr.R.*, p. 58.

است که حاصل قانونگذاری خود آن، به عنوان ارادهٔ عاقله، نیست. و هر چند به بعضی نظریات اخلاقی قبلا اشاره شد که بنا به نظر کانت این فرض را قبول دارند، اگر مجدداً به طور مختصر به آنها اشاره کنیم مقصود کانت روشنتر خواهد شد. کانت در کتاب *نقد عقل عملی*[۶۸] به مونتنی اشاره می کند و می گوید او اصول اخلاقی را بر مبنای تربیت قرار داده است و مندویل آن را بر قوانین اساسی (یعنی نظام قانونی) مبتنی ساخته است و ابیقور آنها را بر احساس جسمانی (یعنی لذت) و هاچسن بر احساس اخلاقی مبتنی کرده است. همهٔ این نظریات را کانت ذهنی یا تجربی می خواند، که دوتای اول راجع به عوامل تجربی خارجی و دوتای دوم راجع به عوامل تجربی داخلی می شوند. علاوه براینها نظریات عینی یا اصالت عقلی یعنی نظریاتی هست که قانون اخلاقی را بر مبنای مفاهیم عقلی استوار می سازند. کانت دو نوع از آنها را ذکر می کند: نوع اول که منسوب به رواقیان و ولف است قانون اخلاقی و الزام و تعهد را بر مفهوم کمال باطنی مبتنی می کند، و نوع دوم که منسوب به کروزیوس است قانون اخلاقی و الزام و تعهد را بر مبنای ارادهٔ الهی قرار می دهد. کانت کلیهٔ این نظریات را رد می کند. او نمی گوید که از لحاظ اخلاقی بی ربط اند، یعنی هیچ یك از آنها چیزی برعلم اخلاق علاوه نکرده است. مقصود او این است که هیچ یك از آنها قادر نیست اصول اعلای اخلاق و تعهد را فراهم نماید. مثلا اگر بگوییم که ارادهٔ خداوند قاعده و مناط اخلاق است باز می شود پرسید چرا باید از ارادهٔ الهی اطاعت کرد. کانت نمی گوید که نباید از ارادهٔ خداوند، اگر ظاهر شود، تبعیت نمود. لیکن باید، به هر حال، اول دانست که اطاعت از خدا تکلیف ماست. لذا قبل از اطاعت از خدا باید به هر حال خود ما به عنوان موجودات عاقل وضع قانون کنیم. بنابراین خودمختاری ارادهٔ اخلاقی اصل اعلای اخلاقیات به شمار می رود.

واضح است که مفهوم خودمختاری اراده‌ای که وضع قانون اخلاقی می‌نماید معنایی نخواهد داشت مگر اینکه بین انسان به عنوان یك موجود عاقل یعنی ارادهٔ اخلاقی، و انسان به عنوان مخلوقی که تابع شهوات و تمایلاتی است که با احکام عقل تعارض دارند، تمایز قائل شویم. و البته کانت این مطلب را فرض مقدم می‌داند. اراده یاعقل عملی، من حیث هی، وضع قانون می کند و انسان به عنوان تابع شهوات و محرکات و تمایلات مختلف باید اطاعت کند.

بدون شك کانت در اتخاذ این نظریهٔ خودمختاری اراده تاحدی تحت تأثیر روسو قرار داشت. روسو، چنانکه در همین کتاب دیدیم، بین «ارادهٔ کلی»، که همیشه صائب است و منشأ واقعی قوانین اخلاقی است، و ارادهٔ شخصی صرف، چه به تنهایی و چه با سایر اراده‌های شخصی به عنوان «ارادهٔ همگان»، تمیز نهاده است. کانت این مفاهیم را درمتن فلسفهٔ خود مورد استفاده قرارداد. در حقیقت غیر معقول نخواهد بود اگر فرض کنیم که مقام مهمی که کانت در نظریهٔ اخلاقی خود برای ارادهٔ نیك قائل شده است تا حدی مطالعات او را در آثار روسو

---

68. *Pr.R.*, p. 69.

منعکس می کند.

۸. ملکوت غایات

مفهوم موجودات عاقل به عنوان غایات فی نفسه، توأم با مفهوم عقل عملی به عنوان واضع قانون اخلاقی، مؤدی به مفهوم ملکوت غایات[۶۹] می شود: «مقصود من از ملکوت وحدت منظم موجودات عاقل است به وسیلهٔ قوانین مشترك.»[۷۰] و از این جهت که منظور این قوانین، چنانکه کانت می گوید، روابط این موجودات با یکدیگر به عنوان غایات و وسایل است، می توان آن را ملکوت غایات نامید. هر موجود عاقلی می تواند به دو طریق به این ملکوت متعلق باشد. هم به عنوان عضو متعلق به آن است، وقتی که در عین واضع قانون بودن خود نیز از آن پیروی می کند و هم به عنوان حاکم یا ریاست عالیه[۷۱]، وقتی که وضع قانون می کند و تابع ارادهٔ دیگری نیست. شاید بتوان قول کانت را به این نحو تعبیر کرد که هر موجود عاقلی هم عضو است و هم رئیس و حاکم؛ زیرا هیچ موجود عاقلی، در هنگام وضع قانون و به عنوان واضع قانون تابع ارادهٔ دیگری نیست. ولی ممکن است، و شاید محتمل تر باشد، که مقصود از ریاست عالیه اشاره به خداست. زیرا کانت در ارائهٔ این مطلب می گوید که موجود عاقل خود وقتی می تواند مقام ریاست عالیه را احراز کند که «موجودی بالکل مستقل و بی نیاز و بدون محدودیت قدرت اراده باشد».[۷۲]

ملکوت غایات را باید در مقام تشبیه با ملکوت طبیعت تصور کرد که قواعد موضوعهٔ آن مشابه با قوانین علّی طبیعت است، و این چنانکه کانت می گوید فقط «کمال مطلوب است»،[۷۳] ولی در عین حال ممکن است. «تحقق بالفعل آن به وسیلهٔ قواعدی است مطابق با قاعده‌ای که امر مطلق دربارهٔ همهٔ موجودات عاقل مقرر می‌دارد در صورتی که عموماً از آن تبعیت کنند.»[۷۴] و موجودات عاقل باید چنان عمل کنند که گویی به وسیلهٔ قواعد خود اعضای مقننهٔ ملکوت غایات هستند (از این جهت صورت دیگری از امر مطلق به دست می آید). می توان گفت که کمال مطلوب تحول و تکامل تاریخی عبارت از استقرار و تحقق ملکوت غایات است.

۹. آزادی به عنوان شرط امکان امر مطلق

امر مطلق مقرر می‌دارد که همهٔ موجودات عاقل (یعنی همهٔ موجودات عاقلی که ممکن است اصلا تابع امری باشند) باید به طریق معینی عمل کنند. باید فقط به موجب آن قواعدی عمل کنند که در عین حال بتوانند بدون تناقض اراده کنند که آن قواعد قوانین کلی بشود. لذا امر

---

69. kingdom of ends (ein reich der zwecke)
70. *G.*, p. 433.
71. supreme head (oberhaupt)
72. *G.*, p. 434.
73. *G.*, p. 433.
74. *G.*, p. 438.

مطلق الزام و تعهدی را ایجاب می کند. اما بنا به نظر کانت این یك قضیهٔ پیشینی ترکیبی است. از یك طرف این تعهد را نمی توان به محض تحلیل از مفهوم ارادهٔ معقول به دست آورد؛ و لذا امر مطلق قضیهٔ تحلیلی نیست. از طرف دیگر محمول آن باید ضرورتاً با موضوع مرتبط باشد. زیرا امر مطلق، برخلاف امر مشروط، لابشرط است و اراده را ضرورتاً ملزم و مجبور می سازد که به نحو معینی عمل کند؛ و در واقع یك قضیهٔ پیشینی ترکیبی عملی است. یعنی معرفت نظری ما را به اعیان، چنانکه قضایای پیشینی ترکیبی عمل می کنند و در بحث از نقد اول دیدیم، افزایش نمی‌دهد. بلکه متوجه به سوی عمل یعنی انجام دادن اعمالی است که بنفسه نیك هستند، نه به سوی معرفت به واقعیت تجربی. ولی با این حال قضیه‌ای است که هم پیشینی و مستقل از کلیهٔ شهوات و تمایلات است و هم ترکیبی است. پس اکنون این سؤال مطرح می شود که چگونه این قضیهٔ پیشینی ترکیبی عملی ممکن است؟

این سؤال شبیه به همان سؤالی است که درکتاب *نقد اول* و در رسالهٔ *مقدمه بر هر فلسفهٔ آینده* مطرح شده است ولی فرقی هم دارد. چنانکه دیدیم در مورد ریاضیات و فیزیك، اگر فرض کنیم که حاوی چنین قضایایی هستند، احتیاجی نیست بپرسیم که آیا قضایای پیشینی ترکیبی آنها ممکن است یا نه. زیرا رشد و تکامل این علوم امکان آنها را ثابت می‌دارد؛ و تنها سؤال مربوط این است که چگونه ممکن هستند. اما در مورد قضیهٔ پیشینی ترکیبی عملی یا اخلاقی، بر طبق نظر کانت، باید امکان آن را ثابت کرد.

بیان کانت دربارهٔ این مسئله به نظر من قدری مبهم است و معلوم نیست که در تمام موارد چه سؤالی را مطرح می کند، زیرا آن را به صور مختلف اظهار می‌دارد و بلافاصله واضح نیست که معانی آنها یکی باشد. معهذا فرض می کنیم که مقصود او طرح سؤالی دربارهٔ موجه بودن امکان قضیهٔ پیشینی ترکیبی عملی است. بنابه اصطلاح او، این به معنی آن است که بپرسیم «جزء ثالث» یا اوسطی که محمول را با موضوع متحد می سازد، یا به نحو کلی تر رابطهٔ ضروری بین محمول و موضوع را ممکن می کند، کدام است. زیرا اگر نتوان محمول را از موضوع به تحلیل صرف اخذ کرد باید اوسطی باشد که آنها را متحد کند.

این جزءِ ثالث نمی تواند چیزی در عالم محسوسات باشد. امکان امر مطلق را با رجوع به چیزی در سلسلهٔ علّی پدیدارها نمی توان ثابت کرد. ضرورت مادّی مؤدّی به تابعیت می گردد، در صورتی که ما در جستجوی آن چیزی هستیم که اصل خودمختاری را ممکن می سازد. کانت این چیز را مفهوم آزادی می داند. بدیهی است که او در جستجوی شرط ضروری امکان الزام و تعهد و عمل کردن برای خاطر تکلیف فقط، برحسب امر مطلق، است و این شرط ضروری را همان مفهوم آزادی می داند.

پس می توان این طور گفت که کانت شرط ضروری امکان امر مطلق را «آزادی» می شمارد، لیکن بنا به رأی او آزادی را نمی توان ثابت کرد. لذا شاید صحیحتر آن باشد که بگوییم شرط

امکان یك امر مطلق را در «مفهوم آزادی» می توان یافت. ولی این قول البته مرادف با این نیست که مفهوم آزادی امری اعتباری و وهمی به معنی معمولی آن است. اولا در *نقد عقل محض* ثابت شده است که آزادی یك امکان سلبی و منفی است، به این معنی که مستلزم تناقض منطقی نیست. و ثانیاً نمی توان عمل اخلاقی برای ادای تکلیف انجام داد مگر در تحت مفهوم آزادی. الزام و تعهد، یا «باید»، مستلزم آزادی یعنی اختیار در اطاعت یا عدم اطاعت از قانون است. همچنین نمی توان خویشتن را به عنوان واضع قوانین کلی، یعنی به عنوان خودمختار اخلاقی، لحاظ کرد مگر در تحت مفهوم آزادی. عقل عملی یا ارادهٔ موجود عاقل «باید خود را آزاد لحاظ کند؛ یعنی ارادهٔ چنین موجودی نمی تواند ارادهٔ متعلق به خود او باشد مگر در تحت مفهوم آزادی».[۷۵] از این رو مفهوم آزادی عملا ضروری است، یعنی شرط ضروری اخلاق است. در عین حال در کتاب *نقد عقل محض* ثابت شده است که آزادی منطقاً متناقض نیست؛ و طریقهٔ اثبات آن به این نحو است که نشان داده است که آزادی باید متعلق به عرصهٔ حقیقت ناپدیدار (ذات معقول) باشد؛ و وجود چنین عرصه‌ای از لحاظ منطق متناقض نیست. و چون معرفت نظری ما به این عرصه نمی‌رسد، آزادی قابل اثبات به طریق نظری نخواهد بود. اما فرض آزادی برای عامل اخلاقی یك ضرورت عملی است و لذا اعتباری و تحکمی محض نیست.

پس ضرورت عملی مفهوم آزادی متضمن این است که خود را نه فقط متعلق به عالم حس، یا عالمی که تابع علیت است، بلکه همچنین متعلق به عالم معقول یا ناپدیدار بدانیم. انسان می تواند خود را از دو نظرگاه لحاظ کند. از لحاظ تعلق به عالم حس او خود را تابع قوانین طبیعت می یابد (تابعیت)، از لحاظ تعلق به عالم معقول خود را تحت حکومت قوانینی می بیند که اساس آنها فقط در عقل است. «و از این جهت اوامر مطلق ممکن هستند، زیرا مفهوم آزادی مرا فردی از عالم معقول قرار می‌دهد که در نتیجهٔ آن، بر فرض که چیز دیگری نباشم، کلیه اعمال من همواره مطابق با خودمختاری اراده خواهد بود؛ ولی چون در عین حال من خود را به عنوان فردی از افراد عالم حس شهود می کنم، اعمال من *باید* مطابق آن باشد، و این «باید» *مطلق* مستلزم یك قضیهٔ پیشینی ترکیبی است...»[۷۶]

مطلب را به عبارت خود کانت می توان به نحو زیر خلاصه کرد: «لذا به این مسئله که چگونه امر مطلق ممکن است، تا این حد پاسخ می توان داد که تنها فرض قبلی را که بنابر آن امکان دارد، می شود تعیین کرد؛ و همچنین می توان ضرورت این فرض قبلی را دریافت که برای استفادهٔ عملی از عقل یعنی برای اقتناع از امر مطلق، و لذا از قانون اخلاقی، کافی باشد. اما هیچ عقل انسانی نمی تواند دریابد که چگونه این فرض قبلی، خود امکان پذیر است. معهذا، بنابه فرض اینکه ارادهٔ عاقلی آزاد باشد، خودمختاری آن به عنوان شرط ذاتی و صوری تعین آن نتیجه‌ای ضروری است.»[۷۷] البته کانت در این قول، که می گوید هیچ عقل انسانی

---

75. *G.*, p. 448.   76. *G.*, p. 454.   77. *G.*, p. 461.

نمی تواند امکان آزادی رادریابد، به امکان مثبت اشاره می کند. انسان بینش شهودی در عرصهٔ حقیقت ناپدیدار (ذات معقول) ندارد و نمی توان آزادی را ثابت کرد، و لذا نمی شود امکان امر مطلق را نیز ثابت کرد. ولی می توان شرطی را که امر مطلق در تحت آن شرط امکان پذیر است معین کرد، و مفهوم این شرط برای عامل اخلاقی ضرورت دارد. به نظر کانت این برای اخلاق کاملا کافی است. هر چند که عدم امکان اثبات آزادی البته دلیل بر محدودیتهای معرفت نظری انسان است.

۱۰. اصول موضوعهٔ عقل عملی؛ آزادی، نظر کانت دربارهٔ خیر کامل و جاودانی نفس و خدا، نظریّهٔ کلّی اصول موضوعه

آنچه دربارهٔ ضرورت عملی مفهوم آزادی گفتیم طبعاً مؤدی به نظریهٔ کانت راجع به اصول موضوعهٔ عقل عملی می گردد. زیرا آزادی یکی از این اصول موضوعه است. دو اصل موضوع دیگر جاودانی نفس و خدا است. پس مفاهیمی که کانت به عنوان، آنها را موضوعات عمدهٔ مابعدالطبیعه اعلام کرده، ولی در عین حال گفته بود که آنها متعالی از حدود عقل نظری اند، در اینجا به عنوان اصول موضوعهٔ عقل عملی یا اخلاقی دوباره مطرح می شوند. قبل از اینکه نظریهٔ کانت را دربارهٔ کلیات اصول موضوعه بررسی کنیم، بهتر است هریك از سه اصل موضوع را مورد ملاحظه قرار دهیم.

۱. دربارهٔ آزادی لازم نیست بیش از آنچه گفته شد چیز زیادی بگوییم. چنانکه دیدیم، بنا به نظر کانت اثبات اینکه موجودات عاقل آزاد و مختار هستند به طریق نظری برای عقل انسان غیرممکن است. معهذا نمی توان ثابت کرد که آزادی امکان ندارد. قانون اخلاقی ما را به فرض آن مجبور می کند و لذا مجاز می دارد که آن را فرض کنیم. قانون اخلاقی ما را از این رو مجبور به فرض آن می کند که مفهوم آزادی و مفهوم اصل اعلای اخلاق «چنان ازیکدیگر لاینفك و با هم متحدند که می توان آزادی عملی را به عنوان استقلال اراده از هر چیزی، غیر از فقط قانون اخلاقی، تعریف کرد».[۷۸] به واسطهٔ این بستگی لاینفك گفته شده است که قانون اخلاقی آزادی را مفروض می دارد.

ولی باید وضع مشکلی را که کانت دچار آن شده است تذکر داد. چون قوه و استعداد شهود عقلی وجود ندارد، مشاهدهٔ اعمالی که به عرصهٔ ناپدیدارها (ذوات معقول) تعلق دارند غیرممکن است. کلیهٔ اعمالی که می توان مشاهده کرد، چه ظاهراً و چه باطناً، باید متعلقات حواس ظاهر یا باطن باشد. و معنی این امر آن است که همهٔ آنها در زمان عرضه شده و تابع قوانین علیت اند. بنابراین نمی توان بین دو نوع از اعمال تجربه‌شده تمایزی قائل شد و گفت

78. *Pr.R.*, 167-8.

اینها آزادند و آنها موجَب هستند. پس اگر فرض ما این باشد که انسان به عنوان موجود عاقل آزاد است، ناچاریم معتقد باشیم که همان اعمال واحد در عین حال هم موجب اند و هم آزاد.

البته کانت از این مشکل آگاهی دارد و می گوید اگر بخواهیم آزادی را نجات دهیم، «راه دیگری نیست جز اینکه وجود چیزی را، تا آنجا که در زمان قابل ایجاب است، و لذا همچنین علیت آن را برحسب قانون *ضرورت طبیعی فقط* به جلوه و *ظاهر* نسبت بدهیم و *آزادی* را نیز درست به *همان چیز به عنوان شیءِ فی نفسه* اسناد دهیم».[79] سپس سؤال می کند که «چگونه ممکن است انسان را، در لحظهٔ واحد نسبت به عمل واحد، کاملا آزاد دانست که در آن تابع یك ضرورت طبیعی غیرقابل اجتناب باشد؟»[80] پاسخ او برحسب شرایط زمانی است. تا حدی که وجود فرد انسانی تابع شرایط زمانی است، اعمال او جزئی از نظام مکانیکی طبیعت و موجب به علل سابق و مقدم هستند. «ولی همان عامل، که از طرف دیگر به عنوان اینکه شیء فی نفسه است نسبت به خود آگاهی دارد، وجود خود را تا *جایی که تابع شرایط زمانی نیست* لحاظ می کند و خویشتن را فقط از طریق قوانینی که به وسیلهٔ عقل برای خود وضع می کند قابل ایجاب و اجبار می‌داند.»[81] و موجب بودن فقط به ایجاب قوانینی که شخص بر خود تحمیل می کند، آزادی است.

به نظر کانت این امر را شهادت وجدان تأیید می کند. وقتی که ما بر اعمال گذشتهٔ خود که برخلاف قانون اخلاقی بوده است می نگریم، می خواهیم آنها را متعذر به عوامل علّی بدانیم، ولی احساس تقصیر و گناه باقی می‌ماند و سبب آن این است که وقتی قانون اخلاقی، یعنی قانون وجود فوق حسی و فوق زمانی، مطرح است عقل تمایز زمانی نمی شناسد؛ و فقط این را می شناسد که فلان عمل از من سر زده است، بدون اینکه زمان انجام دادن آن را در نظر بگیرد.

با این حال قبول اینکه انسان نسبت به عمل واحداز لحاظ ناپدیدارها (ذوات معقول) آزاد و از لحاظ تجربی موجب و مجبور است، چندان ساده و آسان نیست؛ ولی کانت، با توجه به مقدماتی که تمهید کرده است، چاره‌ای جز اتخاذ این نظر ندارد.

۲. قبل از اینکه دربارهٔ اصل موضوع دوم عقل عملی یعنی جاودانی نفس بحث کنیم، باید راجع به مفهوم خیر *اعلی*[82] از نظر کانت چیزی بگوییم، زیرا بدون اطلاع مجملی از آنچه کانت در این موضوع می گوید نمی توان تعلیم او را دربارهٔ اصل موضوع دوم و اصل موضوع سوم، یعنی خدا، درست فهمید.

عقل حتی از جنبهٔ عملی خود یك تمامیت لابشرط می جوید. معنی این سخن این است که عقل تمامیت لابشرطِ متعلَق عقل عملی یا اراده را می جوید، که بدان نام خیر اعلا را داده‌اند. ولی این یك اصطلاح مبهم است، زیرا ممکن است به معنی عالیترین خیر باشد، به این تعبیر که

---

79. *Pr.R.*, 170. 80. *Pr.R.*, 171. 81. *Pr.R.*, 175.

82. summum bonum

خیری است که خود لابشرط است، یا ممکن است به این معنی خیر کامل باشد که خود جزئی ازیك کل بزرگتر نیست. فضیلت خیر اعلا و لابشرط است، ولی لازم نمی آید که خیر کامل[۸۳] به این معنی باشد که کل متعلق خواسته‌های یك موجود عاقل است. در واقع سعادت را هم باید در مفهوم خیر کامل داخل کرد. لذا اگر مقصود از «خیر اعلا» خیر کامل باشد، شامل فضیلت و سعادت هردو خواهد بود.

فهمیدن نظر کانت دربارهٔ نسبت بین این دو عنصر خیر کامل حائز اهمیت بسیار است. اگر رابطهٔ بین آنها، چنانکه کانت می گوید، منطقی محض و تحلیلی بود، سعی در احراز فضیلت، یعنی سعی در اینکه ارادهٔ شخص کاملا مطابق با قانون اخلاقی باشد، با جستجوی سعادت یکی می بود. و اگر منظور کانت این باشد، با آنچه خود او مکرر اظهار داشتهٔ متناقض خواهد بود که سعادت مبنای قانون اخلاقی نیست و نمی تواند باشد. بنابراین رابطهٔ بین دو عنصر خیر کامل ترکیبی است؛ به این معنی که فضیلت ایجاد سعادت می کند چنانکه علت معلول خود را ایجاد می کند. خیر اعلا یعنی «خیر کل و کامل که معهذا در آن فضیلت به عنوان شرط وجود ندارد، در صورتی که سعادت، هر چند در نظر کسی که واجد آن است مسلماً مطبوع است، اما به خودی خود مطلقاً و از هر جهت خیر نیست و همیشه رفتار صحیح اخلاقی را به عنوان شرط لازم دارد».[۸۴]

پس صدق این قضیه که فضیلت و سعادت هردو عناصر خیر کامل را تشکیل می‌دهند، به تحلیل کشف نمی شود. کسی که سعادت خود را می جوید از تحلیل این مفهوم نمی تواند کشف کند که صاحب فضیلت است. همچنین، علی‌رغم هرچه رواقیان گفته باشند، مرد صاحب فضیلت نمی‌تواند با تحلیل مفهوم صاحب فضیلت بودن کشف کند که سعادتمند است. این دو مفهوم از هم متمایزند. در عین حال این قضیه با اینکه ترکیبی است پیشینی است. رابطهٔ بین فضیلت و سعادت عملا ضروری است، به این معنی که ما تصدیق داریم که فضیلت باید ایجاد سعادت کند. البته نمی‌توان گفت که خواستن سعادت باید باعث و انگیزهٔ طلب فضیلت باشد. زیرا قول به این امر متناقض با مفهوم عمل کردن برای ادای تکلیف، و تبدیل خودمختاری اراده به تابعیت آن خواهد بود. ولی باید فضیلت را علت فاعلهٔ سعادت شناخت، زیرا قانون اخلاقی بنا به نظر کانت حکم می کند که خیر اعلا را که در آن فضیلت و سعادت، به عنوان شرط و مشروط و علت و معلول، با یکدیگر نسبت دارند ترویج کنیم.

اما چگونه می توان معتقد بود که فضیلت ضرورتاً موجب سعادت است؟ شواهد تجربی ظاهراً چنین اظهاری را تأیید نمی کند. حتی اگر گاهی چنین اتفاق بیفتد که فضیلت و سعادت در واقع توأم باشند، این امکان محض است و ضرورتی در آن نیست. بنابراین دو قضیهٔ معارض پیدا می شود. از یك طرف عقل عملی اقتضا دارد که یك رابطهٔ ضروری بین فضیلت و سعادت

83. perfect good 84. *Pr.R.*, 199.

باشد و از طرف دیگر شواهد تجربی ثابت می‌دارد که چنین رابطهٔ ضروریی وجود ندارد.
راه‌حل کانت برای این مشکل عبارت از این است که ثابت کند که قول به اینکه فضیلت موجب سعادت است فقط به طور مشروط کاذب است. یعنی فقط به این شرط کاذب است که وجود در این عالم را تنها نوع هستی موجودات عاقل بشماریم و این قول را چنین تعبیر کنیم که فضیلت علتی است که در این عالم محسوس سعادت را ایجاد می‌کند. این قضیه که طلب سعادت موجب فضیلت است *مطلقاً* کاذب است، اما این قضیه که فضیلت موجد سعادت است *مطلقاً* کاذب نیست بلکه *مشروطاً* کاذب است. لذا هرگاه در اتخاذ این نظر موجه باشیم که، نه فقط به عنوان شیء مادی در عالم محسوس وجود داریم بلکه همچنین به عنوان ناپدیدار (ذات معقول) در عالم معقول و فوق حسی هم وجود داریم، قضیه ممکن است صادق باشد؛ و قانون اخلاقیِ دارای ارتباط لاینفك با مفهوم آزادی اقتضا می کند که این طور معتقد باشیم. پس باید گفت که تحقق خیر اعلا امکان‌پذیر است و عنصر اول آن یعنی فضیلت (یعنی عالیترین نیکویی) عنصر دوم را، که سعادت باشد، اگر بلاواسطه ایجاد نکند لااقل بالواسطه (به وسیلهٔ فعل خداوند) آن را ایجاد می کند.
۳. به مفهوم وجود در عالم دیگر، در آنچه در بالا گفتیم اشاره شد. ولی کانت اصل موضوع جاودانی نفس را از طریق ملاحظهٔ عنصر اول خیر کامل، یعنی فضیلت، مورد بحث قرار می‌دهد.
قانون اخلاقی حکم می کند که خیر اعلا را، که متعلق ضروری ارادهٔ عاقله است، ترویج کنیم. مقصود از این حکم این نیست که باید فضیلت را ازاین جهت که موجب سعادت است طلب کرد. عقل عملی به ما حکم می کند که در طلب فضیلت باشیم که موجد سعادت است. فضیلتی که باید طلب کرد به نظر کانت مطابقت تام اراده و احساس با قانون اخلاقی است. اما این مطابقت تام با قانون اخلاقی قداست[۸۵] است «و این کمالی است که هیچ موجود عاقلی در عالم محسوس در هیچ لحظهٔ از وجود خود به آن نائل نمی تواند شد».[۸۶] بنابراین اگر فضیلت کامل از جانب عقل درجنبهٔ عملی آن حکم شود، و اگر در عین حال هیچ بشری در هیچ لحظه‌ای نمی تواند بدان نائل شود، اولین عنصر خیر کامل باید به صورت یك سیر ترقی نامحدود و بی‌پایان به سوی کمال مطلوب تحقق یابد. «اما این سیر ترقی بی‌پایان فقط بنا به فرض دوام بی‌پایان وجود و تشخص همان وجود عاقل ممکن است، و آن را جاودانی نفس می نامند.»[۸۷] و لذا حصول اولین عنصر خیر اعلا، که طلب آن را قانون اخلاقی فریضه قرار داده است، فقط بنا به این فرض ممکن است که نفس باقی باشد؛ وجاودانی نفس از اصول موضوعهٔ عقل عملی محض است. اثبات این امر به وسیلهٔ عقل در جنبهٔ نظری آن امکان ندارد. زیرا عقل نظری

---

85. holiness

86. *Pr.R.*, 220.

۸۷. *همان.*

فقط می تواند ثابت کند که جاودانی نفس عقلا محال نیست. ولی از آنجا که جاودانی نفس به نحو لاینفك مربوط با قانون اخلاقی است، باید جاودانی نفس را فرض کرد و انکار آن بالمآل به منزلهٔ انکار خود قانون اخلاقی است.

تعلیم کانت راجع به اصل موضوع دوم مورد ایرادهای متنوعی واقع شده است. مثلا ایراد شده است که کانت تناقض گویی کرده، زیرا از یك طرف نیل به فضیلت باید ممکن باشد، زیرا عقل عملی آن را حکم می کند، و لذا چون در این عالم قابل وصول نیست باید عالم دیگری باشد که در آن قابل وصول است. از طرف دیگر می گوید هیچ گاه قابل وصول نیست، چه در این عالم و چه در عالم دیگر، و فقط سیر ترقی بی‌پایانی است به سوی کمال مطلوبی غیر قابل حصول. بنابراین ظاهراً عقل عملی امر به محال می کند. همچنین ایراد شده است که حصول قداست را نمی توان حکم قانون اخلاقی دانست. خود کانت تأکید فراوان کرده است که قانون اخلاقی قداست را به عنوان کمال مطلوب امر می کند. به عقیدهٔ او انکار این حکم متضمن تنزیل مرتبهٔ قانون اخلاقی و پایین آوردن میزانها[88]ست تا با ضعف طبیعت انسان متناسب شود.

۴. همان قانون اخلاقی که وادار می کند جاودانی بودن نفس را به عنوان شرط اطاعت از حکم به وصول به قداست فرض کنیم، به فرض وجود خدا، به عنوان شرط علاقهٔ ترکیبی ضروری بین فضیلت و سعادت، نیز مؤدی می گردد.

کانت سعادت را چنین تعریف می کند که «حالت موجود عاقلی است در عالم که در مجموع وجودِ او همه‌چیز برحسب *میل و ارادهٔ او انجام می گیرد*».[89] و لذا متوقف بر سازگاری و ائتلاف طبیعت مادی با میل و ارادهٔ انسان است. اما موجود عاقلی که در عالم است کردگار عالم نیست و درمقامی قرار ندارد که بر طبیعت به نحوی حکومت کند که یك رابطهٔ ضروری در واقع بین فضیلت و سعادت برقرار گردد و سعادت متناسب با فضیلت باشد. پس اگر یك رابطهٔ پیشینی ترکیبی بین فضیلت و سعادت باشد، به این معنی که سعادت باید در تعقیب فضیلت بیاید و متناسب با آن باشد، باید «وجود یك علتی را برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و حاوی مبنای این رابطه یعنی سازگاری و ائتلاف دقیق بین سعادت و فضیلت باشد».[90]

بعلاوه این وجود باید چنان تعقل شود که سعادت را برحسب مفهوم قانون به اخلاق حصه دهد، زیرا سعادت باید به اخلاق به این معنی حصه شود که تسهیم آن بر طبق مرتبه و درجه‌ای باشد که در آن موجودات عاقل متناهی قانون اخلاقی را اصل ایجاب‌کنندهٔ ارادهٔ خود می سازند. لیکن موجودی که قادر است بر طبق مفهوم قانون عمل کند عاقل است، و علیت او ارادهٔ او خواهد بود. از این رو وجودی که به عنوان علت طبیعت فرض می شود باید وجودی دانسته شود که برحسب عقل و ارادهٔ خود عمل می کند؛ یعنی باید به عنوان خدا تعقل گردد. علاوه براین باید خدا را علیم، یعنی عالم به تمام حالات درونی انسان، دانست، و باید اورا قدیر

---

88. standards 89. *Pr.R.*, 224. 90. *Pr.R.*, 225.

دانست؛ زیرا می تواند عالمی به وجود آورد که در آن سعادت درست متناسب با فضیلت باشد و هکذا نسبت به سایر صفات الهی.

کانت می گوید که او آنچه را که در کتاب *نقد* اول انکار کرده است دراینجا اثبات نمی کند، یعنی نمی گوید که عقل نظری قادر به اثبات وجود خدا و صفات الهی است. تصدیق وجود خدا البته تصدیق به وسیلهٔ عقل است، ولی این تصدیق یك عمل ایمانی است، و می توان آن را ایمان عملی دانست از این رو که با تکلیف ارتباط دارد. تکلیف ما این است که خیر اعلا را ترویج کنیم و لذا می توانیم امکان آن را فرض کنیم. ولی فرض تحقق خیر کامل در حقیقت جز بنا به فرض اینکه خدا وجود دارد ممکن نیست، به این جهت هر چند قانون اخلاقی مستقیماً ایمان به خدا را تکلیف نمی کند ولی در مبنای این ایمان قرار دارد.

۵. چنانکه کانت تذکر داده است سه اصل موضوع در این مشترك اند که «همه از اصل اخلاق که اصل موضوع نیست و قانون است جاری می شوند».[۹۱] دراینجا این سؤال مطرح می شود که آیا می توان گفت که این سه اصل موضوع معرفت ما را افزایش می دهند یا نه. کانت پاسخ می دهد که «البته، ولی *فقط از نظرگاه عملی*».[۹۲] بیان عادی دربارهٔ نظر کانت این است که اصول موضوعه معرفت ما را افزایش می دهند، اما این افزایش از نظرگاه نظری نیست بلکه از نظرگاه عملی است. ولی مقصود از این بیان روشن نیست. اگر مقصود کانت فقط این باشد که از نظر عملی سودمند است، یعنی اثر مفید دارد که چنان عمل کنیم که گویی آزادیم و دارای نفوس جاودانی هستیم و خدایی وجود دارد، چه با آن موافق باشیم و چه مخالف از لحاظ فهم آن اشکالی پدید نمی آید. ولی در واقع چنین به نظر می رسد که مقصود کانت خیلی بیش از این است.

کانت می گوید که چون نه نفس آزاد جاودانی و نه خدا به عنوان متعلقات شهود عرضه نمی شوند، «لذا حصول معرفت دربارهٔ امور فوق حسی ممکن نیست»؛[۹۳] و این تقریباً معلوم متکرر است. زیرا اگر خدا و نفس به عنوان اعیان متعلقه عرضه نشوند، ما هم آنها را به عنوان اعیان عرضه شده نمی شناسیم. ولی ضمناً می گوید که هر چند خدا و نفس آزاد جاودانی به عنوان متعلقات شهود عقلی عرضه نمی شوند، اما معرفت عقل نظری به امور مافوق حسی تا این اندازه حاصل می گردد که مجبور است تصدیق کند که «چنین اموری وجود دارند».[۹۴] بعلاوه، با فرض اینکه عقل عملی وجود خدا و نفس را تأیید می کند عقل نظری می تواند این امور فوق حسی را به وسیلهٔ مقولات تعقل کند. و هرگاه مقولات را به این نحو اطلاق کنیم «خالی از معنی نخواهد بود بلکه معنی خواهد داشت».[۹۵] فی الواقع کانت اصرار دارد که مقولات را می توان طوری به کار برد که امور مافوق حسی را به نحو معین «تا اندازه‌ای که به

---

91. *Pr.R.*, 238. 92. *Pr.R.*, 240. 93. *Pr.R.*, 243. 94. *Pr.R.*, 244.
95. *Pr.R.*, 246.

وسیلهٔ چنین محمولاتی تعریف می شود، و ضرورتاً با مقصود عملی محض، که به نحو پیشینی و با امکان آن عرضه شده مربوط است، تعقل کرد».[۹۶] با این حال مسلم است که «مفاهیم»، که از لحاظ عقل نظری صرفاً تنظیمی بودند، به مدد عقل عملی و برای تفکر حقایق فوق حسی صورت و شکل معین پیدا می کند؛ ولو این حقایق به عنوان متعلقات شهود عرضه نشده و به سبب رابطهٔ با قانون اخلاقی تصدیق شده باشند.

لذا اینکه کانت می خواهد یك نوع مابعدالطبیعهٔ جدید را جانشین مابعدالطبیعه‌ای کند که خود او در کتاب *نقد عقل محض* رد کرده است امری قابل بحث است. در مورد مفاهیم نفس استعلایی و خدا عقل نظری به مدد عقل عملی می تواند به آنها نحوی حقیقت بدهد؛ و این بدان جهت ممکن است که وقتی این دو با یکدیگر همکاری دارند عقل عملی مقام اولویت دارد.[۹۷] «اگر عقل عملی نتواند چیزی را جز آنچه عقل نظری از بینش خویش به آن عرضه می‌دارد به عنوان داده فرض و تعقل کند، در آن صورت عقل نظری سبق و اولویت خواهد داشت. ولی اگر چنین فرض کنیم که عقل عملی از خود دارای اصول پیشینی اصیلی است که پاره‌ای اوضاع نظری به نحو لاینفك با آن متحد است، هر چند که در عین حال از هرگونه بینش ممکن عقل نظری منقطع شده‌اند (که با این حال نباید متناقض با آن باشند)، دراین صورت مسئله این است که کدام مصلحت عالیتر است (نه اینکه کدام باید تسلیم شود، زیرا ضرورتاً با یکدیگر تناقض ندارند)...»[۹۸] یعنی مسئله این است که آیا مصلحت عقل نظری باید حاکم باشد، به نحوی که مصرانه آنچه را که از منشأ دیگری غیر از خودش عرضه شده رد کند، یا اینکه مصلحت عقل عملی باید حاکم شود، تا عقل نظری قضایایی را که به وسیلهٔ عقل عملی به آن عرضه شده قبضه کند و بکوشد تا «آنها را با مفاهیم خود متحد سازد».[۹۹] به نظر کانت باید مصلحت عقل عملی حاکم شود. اما مسلماً اگر عقل عملی را متکی به تمایلات و خواهشهای حسی بدانیم نمی‌توان این نظر را اتخاذ کرد زیرا در این صورت عقل نظری باید همه‌گونه تخیلات تحکمی را اختیار کند. به عبارت دیگر کانت نمی خواهد آرزواندیشی (یعنی حقیقت انگاشتن آنچه مورد خواهش و آرزوی ماست) را تشویق کند. ولی اگر عقل عملی را همان عقل محض از جنبهٔ استعداد عملی آن، یعنی صدور حکم برحسب اصول پیشینی، بدانیم و اگر بعضی عقاید نظری به نحو لاینفك با اعمال و اجرای عقل محض از جنبهٔ کار عملی آن مربوط باشد، در این صورت عقل محض از جنبهٔ استعداد نظری آن باید این عقاید را قبول کند و سعی کند آنها را به نحو غیرمتنافی تعقل کند. اگر این سبق و اولویت عقل عملی را قبول نکنیم

96. *P.R.*, 255.

۹۷. این طرز بیان ممکن است گمراه کننده باشد. چون نهایتاً، چنانکه قبلا دیدیم، فقط یك عقل داریم، هر چند این عقل دارای اعمال مختلف یا انحاء مختلف استفاده است.

98. *Pr.R.*, 216-17.

99. *Pr.R.*, 216-17.

تعارضی را در داخل خود عقل قائل شده‌ایم زیرا عقل عملی محض و عقل نظری محض اساساً عقل واحدی هستند.

اینکه کانت در واقع می‌خواهد مابعدالطبیعه‌ای مبتنی بر آگاهی اخلاقی ایجاد کند از اینجا نیز روشن می‌شود که او ظاهراً اختلافات درجه و مرتبه در معرفت عملی قائل است. مفهوم آزادی چنان با مفاهیم قانون اخلاقی و تکلیف متحد شده است که نمی‌توان الزام و تعهد را تصدیق و آزادی را نفی کرد. «من باید» مستلزم «من می‌توانم» است (یعنی می‌توانم اطاعت کنم یا تمرد کنم). اما نمی‌توان گفت که مفهوم خیر اعلا، درست به همان وجهی که الزام و تعهد مستلزم آزادی است، مستلزم وجود خدا باشد. عقل نمی‌تواند با قطعیت مطلق تصمیم بگیرد که حصه دادن سعادت به فضیلت مستلزم وجود خداست. یعنی نمی‌تواند این امکان را به طور مطلق نفی کند که وضعی که این حصه دادن را ممکن می‌سازد به وسیلهٔ عمل قوانین طبیعت، و بدون فرض یك خالق عاقل و نیکوکار، حاصل گردد. پس جا برای انتخاب، یعنی برای ایمان عملی مبتنی بر عمل اراده، باقی است. البته نمی‌توان آزادی را «اثبات» کرد، ولی به تعبیری متعلق اعتقاد است. به هر حال مسلم است که نمی‌توان وجود قانون اخلاقی را تصدیق و آزادی را انکار کرد، در صورتی که ممکن است وجود قانون اخلاقی را تصدیق کرد و دربارهٔ وجود خدا شك کرد؛ ولو اینکه ایمان به وجود خدا بیشتر مطابق با مقتضیات عقل باشد.

از این رو قول به اینکه کانت مابعدالطبیعه را رد کرده، به همین سادگی درست نیست و موجب انحراف افکار است. البته او مابعدالطبیعهٔ جزمی را، اگر به عنوان یك ترکیب پیشینی مبتنی بر اصول نظری پیشینی و یا به عنوان قسمی تطویل و تمدید تبیین علمی امور و پدیدارها باشد، رد می‌کند. لیکن با اینکه نظریهٔ کلی اصول موضوعه را «مابعدالطبیعه» نمی‌نامد در واقع این خود نوعی مابعدالطبیعه است، یعنی مابعدالطبیعه‌ای است که مبتنی بر آگاهی اخلاقی از قانون و الزام و تعهد است. این مابعدالطبیعه از حقیقت فوق حسی شهودی به دست نمی‌دهد، و دلایل آن منوط بر صحت و اعتبار آگاهی اخلاقی و تحلیل کانت از تجارب اخلاقی است. معهذا دربارهٔ حقیقت فوق حسی مواضع مستدلی دارد که می‌توان آنها را صحیحاً «مابعدالطبیعهٔ» کانت نامید.

۱۱. نظر کانت دربارهٔ دین

چنانکه دیدیم، از نظر کانت، اخلاق مستلزم دین نیست، یعنی انسان برای شناختن تکلیف خود محتاج مفهوم خدا نیست، و محرك نهایی عمل اخلاقی تکلیف فی حد ذاته است نه اطاعت از احکام الهی. در عین حال اخلاق مؤدی به دین می‌شود. «قانون اخلاقی از طریق مفهوم خیر اعلا، به عنوان مقصود و غایت نهایی عقل عملی، مؤدی به دین یعنی به شناختن کلیهٔ تکالیف به عنوان احکام الهی می‌شود، *اما نه به عنوان ضامن اجرا، یعنی اوامر تحکمی یك ارادهٔ بیگانه که*

فی نفسه ممکن و مشروط اند، بلکه به عنوان *قوانین ذاتی هر ارادهٔ آزاد فی نفسه*، که با این همه باید آنها را اوامر یك وجود اعلا دانست. زیرا فقط از ارادهٔ کامل اخلاقی (قدسی و خیر) و درعین حال قادر مطلق، و بالنتیجه فقط از طریق ائتلاف و سازگاری با این اراده، است که می توان امید به نیل عالیترین خیر را داشت و قانون اخلاقی، تکلیف ما می داند که آن را نصب العین مساعی خود قرار دهیم.»[۱۰۰] قانون اخلاقی امر می کند که خود را لایق سعادت سازیم نه اینکه خوشبخت باشیم یا خود را خوشبخت کنیم. اما چون فضیلت باید موجد سعادت باشد، و چون تکمیل خیر اعلا فقط به وسیلهٔ عمل الهی قابل حصول است، حق داریم که متوقع سعادت از طریق عمل الهی باشیم که ارادهٔ او به عنوان ارادهٔ قدسی می خواهد که مخلوقات او شایستهٔ سعادت باشند، در حالی که به عنوان ارادهٔ قدرت مطلقه می تواند این سعادت را به آنها تفویض کند. «*امید سعادت نخست فقط با دین آغاز می شود*.»[۱۰۱]

این نظر در کتاب دین درحدود *عقل محض* (۱۷۹۳) دوباره ظاهر می شود. مثلا دیباچهٔ ویرایش اول آن این طور شروع می گردد: «اخلاق، از حیث اینکه مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان موجودی آزاد است که درعین حال خود را به وسیلهٔ عقل تابع قوانین لابشرط می سازد، نه محتاج مفهوم موجود دیگری بالاتر از انسان است برای اینکه تکالیف خود را بشناسد، و نه محتاج محرك دیگری غیر از خود قانون است تا تکلیف خود را انجام دهد.»[۱۰۲] اما از طرف دیگر مسئلهٔ نتیجهٔ نهایی عمل اخلاقی و ائتلاف و سازگاری ممکن بین مراتب اخلاقی و طبیعی، نمی تواند از لحاظ عقل انسانی مورد بی اعتنایی واقع شود و سرانجام «اخلاق ضرورتاً به دین منتهی می شود».[۱۰۳] زیرا راه دیگری برای حصول این ائتلاف و سازگاری جز طریق عمل الهی سراغ نداریم.

دین حقیقی از نظر کانت عبارت از این است که «در تمام تکالیف خود خدا را به عنوان واضع کل قانون که باید مورد حرمت واقع شود بدانیم».[۱۰۴] اما به خدا حرمت گذاشتن چه معنی دارد؟ معنی آن این است که قانون اخلاقی را اطاعت کنیم و برای ادای تکلیف عمل کنیم. به عبارت دیگر، کانت برای آداب دینی یعنی دعا و اظهار عبودیت و پرستش، چه فردی و چه جمعی، ارزش زیادی قائل نبود. نظر او در این باره درعبارت معروف او خلاصه شده که می گوید «هر چیزی، غیر از طریق سلوك اخلاقی، که انسان خیال می کند می تواند برای خشنودی خدا انجام دهد، توهّم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است».[۱۰۵]

این بی اعتنایی به آداب دینی به معنی معمول آن البته توأم با بی اعتنایی به تنوعات اصول عقاید است من حیث هی. عبارت «من حیث هی» در اینجا لازم است، زیرا پاره ای عقاید را به عنوان اینکه منافی اخلاق حقیقی است رد می کند و بعضی دیگر را خلاف عقل محض می داند.

---

100. *Pr. R.*, 233. 101. *Pr. R.*, 235. 102. *Rel.*, p. 3. 103. *Rel.*, p. 6.
104. *Rel.*, p. 103. 105. *Rel.*, p. 170.

ولی مفهوم حقایق دینی واحد منزل و یك کلیسای صاحب اختیار، به عنوان متولی و مفسر رسمی این حقایق منزل، از جانب کانت رد شده است. مقصود من این نیست که او بالکل مفهوم یك کلیسای مرئی و ایمان مبتنی بر کتب مقدسه را رد کرده، زیرا این طور نبوده است. بلکه کلیسای مرئی در نظر او فقط تقربی است به کمال مطلوب کلیسای عام غیرمرئی، که اتحاد روحانی تمام مردم در فضیلت و خدمت اخلاقی خداست.

قصد من این نیست که بحث کانت را دربارهٔ یك اصول جزمی دین مسیحی نقل کنم[۱۰۶]. ولی آنچه قابل توجه است این است که او تمایل شدیدی به این امر نشان می‌دهد که تداعیات تاریخی بعضی اصول را، به اصطلاح، سلب کند و معانیی برای آنها بیابد که مطابق با فلسفهٔ خود او باشد. مثلا گناه اصلی را انکار نمی کند و برعکس آن را، برخلاف کسانی که خیال می کنند انسان طبیعتاً کامل است، تصدیق می کند. اما به جای مفهوم هبوط تاریخی آدم و گناه موروث می گوید انسان یك استعداد ذاتی برای عمل از روی حب نفس و بدون رعایت قوانین اخلاقی عمومی دارد و این استعداد امری واقع و تجربی است که تبیین نهایی آن امکان ندارد، هر چند که کتب مقدسه آن را به لسان تصویری بیان می کنند. کانت به این طریق اصل مزبور را تصدیق می کند، به این معنی که لفظاً آن را می پذیرد، ولی چنان آن را مورد تعبیر عقلی قرار می‌دهد که از یك طرف اصل افراطی مذهب پروتستان را دایر بر فساد کامل طبیعت انسان انکار می کند و ازطرف دیگر عقاید مبتنی بر خوشبینی کسانی را که طبیعت انسان را کامل می‌دانند رد می کند. این تمایل به حفظ اصول جزمی دین مسیحی و تعبیر عقلانی آنها در هگل بارزتر است، ولی هگل، با تمایز مستدلی که بین طرق تفکر دینی و فلسفی قائل شده، فلسفهٔ دینی اش عمیقتر از فلسفهٔ دینی کانت است.

پس می توان گفت که کانت دین را برحسب اخلاق و عقل تعبیر می کند، ولی ازطرف دیگر این قول ممکن است موجب اشتباه و گمراهی بشود. زیرا ممکن است چنین وانمود سازد که دین از نظر کانت فاقد کلیهٔ عناصر آن چیزی است که ما به آن تقدس و خشوع در برابر خداوند می گوییم. ولی چنین نیست. البته او عرفا را به چیزی نمی گیرد، ولی، چنانکه قبلا دیدیم، دین در نظر او به معنی جستجوی تکالیف به عنوان اوامر الهی است (لااقل به این معنی که به جای آوردن آنها با غایتی که مشیت قدسیهٔ خداوند به عنوان غایت نهایی خلقت اراده کرده، مطابق است). در کتاب *آثار منتشرهٔ پس ازمرگ* کانت، مفهوم آگاهی از تکلیف به عنوان آگاهی از حضور خداوند اهمیت و تقدم پیدا کرده است. در واقع نمی توان دانست که کانت اگر فرصت پیدا می کرد چگونه مفاهیم متعدد مندرج در یادداشتهای تشکیل دهندهٔ این کتاب را منظم می کرد و بسط و تفصیل می‌داد. ولی ظاهراً هر چند مفهوم قانون اخلاقی را به عنوان یگانه طریقهٔ صحیح ایمان به خدا حفظ کرده است، با این همه تمایل پیدا کرده که قرب و درونماندگاری

---

۱۰۶. خواننده می تواند به کتاب C.C.J.Webb تحت عنوان *Kant's Philosophy of Religion* مراجعه کند.

خدا و آگاهی از آزادی و اختیار اخلاقی و آگاهی از الزام و تعهد اخلاقی را به عنوان آگاهی از حضور خدا بیشتر تأکید کند.

۱۲. ملاحظات پایانی

به نظر من نمی توان انکار کرد که نظریهٔ اخلاقی کانت حائز نوعی ابهت است. اعلای بی چون و چرای تکلیف و تأکید او بر ارزش شخصیت انسانی مسلماً شایستهٔ احترام است. بعلاوه بسیاری از آنچه او گفته است انعکاس واقعی در شعور اخلاقی انسان دارد. مثلا هر قدر عقاید راسخ اخلاقی در بین مردمان مختلف با هم فرق داشته باشد عقیده به اینکه لااقل در بعضی موارد نتایج نباید مورد نظر باشد و از قانون اخلاقی باید اطاعت بشود خاصیت مشترك شعور اخلاقی است. اگر اصلا دارای معتقدات اخلاقی باشیم، احساس می کنیم که باید یك حد و نهایتی قائل شد، و به اصطلاح عامیانه یکجایی باید خط فاصل (بین حق و ناحق) را کشید ولو همه آن را در یك جا نکشند. قاعدهٔ «نیکی کن، اگر چه افلاك درهم بریزد»[۱۰۷] از نظر بینش اخلاقی اشخاص عادی به آسانی قابل فهم است. ضمناً کانت در جلب توجه به خاصیت کلیت و عمومیت قانون اخلاقی محق بوده است. اینکه جوامع و افراد مختلف دارای مفاهیم اخلاقی مختلف بوده‌اند نافی این حقیقت نیست که حکم اخلاقی، من حیث هی، دارای اعتبار کلی است. وقتی که من می گویم که باید فلان کار را انجام دهم، به طور ضمنی لااقل اقرار می کنم که هر کس دیگر در وضع مشابهی باشد باید به همین نحو عمل کند؛ زیرا می گویم عمل صواب این است. حتی اگر نظریهٔ «عاطفی» اخلاق را قبول کنیم، باید این خصیصهٔ کلیت حکم اخلاقی را تصدیق کنیم. این سخن که باید عمل معینی را انجام دهم به طور وضوح، از این جهت و جهات دیگر، نوعاً با این سخن که مثلا من از زیتون خوشم می آید فرق دارد؛ ولو سخن نخستین را بیان یك عاطفه یا یك موقف ذهنی بدانیم و نه اطلاق یك اصل اعلای عقلانی.[۱۰۸]

از طرف دیگر، نظریهٔ اخلاقی کانت، با اینکه تا حدی انعکاس شعور اخلاقی انسان است، مورد ایرادات شدید است. از این جهت می توان بآسانی درك کرد که چرا دیگران، من جمله هگل، بیان کانت را دربارهٔ اصل اعلای اخلاق، به سبب صوری و انتزاعی بودن آن، مورد انتقاد قرار داده‌اند. البته از یك نظرگاه ایرادات بر نظریهٔ کانت به سبب صوری و «خالی» بودن آن، زیاد مربوط نیست. زیرا او در اخلاقیات محض، به تمایز از اخلاقیات عملی، مشتغل به تعیین عنصر «صوری» حکم اخلاقی و جدا از «مادهٔ» تجربی آن بود. می توان سؤال کرد که عنصر صوری غیر از اینکه صوری باشد چه می تواند بود؟ و باز می توان پرسید که ارزش ایراد «خالی

107. *Fiat iustitia, ruat coelum*

۱۰۸. منظور من این نیست که مدافعان نظریهٔ عاطفی اخلاق، به صور مختلف آن، این جنبه از حکم اخلاقی را در نظر نمی گیرند.

بودن» چیست وقتی که امر مطلق، هر چند قابل اطلاق بر مادهٔ تجربی است، هرگز به این منظور نبوده که مقدمهٔ استنتاج قواعد واقعی رفتار به وسیلهٔ تحلیل محض قرار گیرد؟ مقصود از امر مطلق این است که ملاك و معیار اخلاقیت اصول ذهنی ارادهٔ ما قرار گیرد، نه مقدمه برای استنتاج دستورات اخلاقی واقعی. با این حال این مسئله مطرح می‌شود که آیا اصل اخلاقی کانت واقعاً می‌تواند ملاك و معیار واقع شود یا نه. چنانکه قبلا دیدیم اشکال است در اینکه مقصود از عامل عاقل که «قادر» است، یا «قادر» نیست، به اینکه اراده نماید که اصول اخلاقی او قانون کلی بشود، چیست؟ و احتمال کلی دارد که این اشکال مربوط به انتزاعی بودن و خالی بودن امر مطلق باشد.

بعضی فیلسوفان به اصالت عقل کانت، یعنی به این مفهوم که قانون اخلاقی بالمآل مبتنی بر عقل است و اینکه اصول اعلای آن به وسیلهٔ عقل اعلان می‌گردد، ایراد کرده‌اند. ولی فرض کنیم که کانت در این نظر محق بود که قانون اخلاقی به وسیلهٔ عقل اعلان می‌شود. در این صورت این مسئله پیش می‌آید که آیا چنانکه او تصور می‌کرد مفهوم تکلیف دارای اصالت و اولویت مطلق است، یا مفهوم خیر اصیل و مقدم است و مفهوم تکلیف تابع آن است. و گذشته از هر موضوع دیگر، جای شك است که نظریهٔ دوم بهتر بتواند شعور اخلاقی را تعبیر کند. البته هرگونه نظریهٔ اصالت غایتی، مثل اصالت سودمند بنتام[۱۰۹]، مورد این ایراد است که حکم اخلاقی خاص را به یك حکم غیراخلاقی تجربی تبدیل می‌کند و به این طریق اخلاقیات را به جای اینکه تبیین نماید از بین می‌برد. ولی لازم نمی‌آید که این در مورد هرگونه تعبیر اصالت غایتی اخلاقیات صادق باشد، و مشکل بتوان گفت که این مسئله، که آیا چنین امری لازم می‌آید یا نمی‌آید، به وسیلهٔ کانت قطعاً حل شده باشد.

اما فلسفهٔ دینی کانت از بعضی جهات تحت تأثیر نهضت روشنگری است. مثلا در تعبیر شعور دینی، کانت به ادیان تاریخی، یعنی دین چنانکه واقعاً موجود است، اهمیت زیادی نمی‌دهد. و هگل بعد از او خواسته است این نقص را برطرف سازد. ولی به طور کلی فلسفهٔ دینی کانت سعی در این راه است که عالم فیزیك نیوتونی یعنی عالم واقعیت تجربی تابع قوانین علّی را، که نافی آزادی است، با عالم شعور اخلاقی و آزادی و اختیار وفق دهد. عقل نظری به خودی خود فقط می‌تواند بگوید که استمحالی[۱۱۰] در مفهوم آزادی و مفهوم حقیقت ناپدیداری فوق تجربی نمی‌بیند. مفهوم قانون اخلاقی، از طریق ارتباط لاینفك آن با مفهوم آزادی، به ما اطمینان عملی می‌دهد که چنین حقیقتی وجود دارد و ما به این حقیقت به عنوان موجودات عاقل، تعلق داریم. و عقل نظری به استناد این اطمینان، تاجایی که عقل عملی ما را به فرض آن محق می‌سازد، می‌تواند حقیقت ناپدیداری را تعلق کند. ولی تا جایی که ما می‌بینیم فقط

---

۱۰۹. Jeremy Bentham (۱۷۴۸ـ۱۸۳۲) فیلسوف انگلیسی و بانی مکتب اصالت سودمندی در اخلاق. ـــ م.

110. impossibility

خداست که می تواند ائتلاف و سازگاری نهایی این دو قلمرو را حاصل کند. پس اگر «مصلحت» عقل عملی تفوق حاصل کند و اگر قانون اخلاقی، لااقل ضمناً، این ائتلاف و سازگاری نهایی را مقتضی بداند، ما حق داریم از لحاظ ایمان خدا را قبول داشته باشیم ولو عقل از جنبهٔ نظری آن قادر به اثبات وجود خدا نباشد.

اما هر چند ما حق داریم به دین توسل بجوییم و امید داشته باشیم که خدا وضعی به وجود آورد که درآن سعادت متناسب با فضیلت باشد، به دین توسل بجوییم، واضح است که دراینجا و در حال حاضر مواجه با روبه‌رویی قلمرو ضرورت طبیعی با قلمرو آزادی و اختیار هستیم. نظر به اینکه عقل حکم می کند که آزادی استمحال منطقی ندارد، می توانیم بگوییم که این دو قلمرو عقلا و منطقاً غیرمتنافی هستند. اما این برای برآوردن نیازهای تفکر فلسفی کافی نیست. یکی همین که آزادی در اعمالی متجلی می شود که متعلق به قلمرو طبیعی و تجربی هستند و ذهن سعی می کند ارتباطی بین این دو قلمرو پیدا کند. شاید فی الواقع نتواند ارتباط عینی پیدا کند؛ به این معنی که نتواند نظراً وجود حقیقت ناپدیداری را ثابت کند و دقیقاً نشان بدهد که چگونه حقیقت تجربی و حقیقت ناپدیداری به نحو عینی ارتباط دارند. ولی لااقل سعی می کند ارتباط ذهنیی، یعنی توجیهی، از نظر خود عقل، از انتقال از نحوهٔ تفکری که مطابق با اصول طبیعت است به نحوهٔ تفکری که موافق با اصول آزادی است، پیدا کند.

ولی برای دریافتن نحوهٔ بحث کانت دربارهٔ این موضوع باید به کتاب سوم نقد یعنی *نقد حکم و تصدیق* مراجعه کنیم.

فصل ۱۵

کانت: ذوق و معرفة‌الغایت
(۶)

۱. عمل وساطت قوهٔ حکم و تصدیق

در آخر فصل گذشته ذکری از لزوم اصل رابطی، لااقل در طرف ذهن، بین عالم ضرورت طبیعی و عالم آزادی به عمل آمد. کانت به این لزوم در مقدمهٔ کتاب *نقد حکم و تصدیق*[۱] اشاره می کند. بین قلمرو مفهوم طبیعت یا حقیقت محسوس قلمرو مفهوم آزادی یا حقیقت فوق حسی، چنان شکافی است که هیچ گونه انتقال از اولی به دومی به وسیلهٔ استفادهٔ نظری از عقل ممکن نیست. پس چنین می نماید که دو عالم جداگانه هست که یکی در دیگری هیچ گونه تأثیری نمی تواند داشت. با این همه، اگر بنا باشد که اصول عقل عملی در عمل تحقق یابد، عالم آزادی باید در عالم طبیعت تأثیر داشته باشد؛ و لذا باید ممکن باشد که طبیعت چنان تعقل شود که، لااقل، با امکان اینکه در آن نیل به غایات برحسب قوانین آزادی به عمل آید منطبق باشد. از این رو باید یك مبنی یا اصل وحدتی باشد که «انتقال از نحوهٔ تفکر منطبق با یك عالم را به نحوهٔ تفکری که منطبق با عالم دیگر است ممکن سازد».[۲] به عبارت دیگر، ما در جستجوی یك حلقهٔ رابط بین فلسفهٔ نظری، که کانت آن را فلسفهٔ طبیعت می نامد، و فلسفهٔ عملی یا اخلاقی که مبتنی بر مفهوم آزادی است می باشیم. کانت این حلقهٔ رابط را در نقد قوهٔ حکم و تصدیق می یابد که «وسیله‌ای است برای اینکه دو قسمت فلسفه را در یك کل واحد متحد سازیم».[۳]

برای توضیح اینکه چرا کانت در جستجوی این حلقهٔ رابط به بررسی قوهٔ حاکمه می پردازد، لازم است به نظریهٔ او دربارهٔ قوا یا استعدادات ذهن مراجعه کنیم. کانت در جدولی

---

۱. کتاب *نقد حکم و تصدیق* (*Kritik der Urteilskraft*) در جلد V از ویرایش انتقادی آلمانی آثار کانت به چاپ رسیده است. در حواشی ما به این کتاب با علامت *J.* ارجاع خواهیم داد، و ارجاعات برحسب قسمت خواهد بود.
2. *J.*, XX.

۳. همان.

که در انتهای مقدمهٔ کتاب *نقد حکم و تصدیق* داده[۴]، بین سه قوه یا استعداد ذهن[5] تمایز قایل شده است. اینها عبارتند از قوهٔ شناسایی به طور کلی، و قوهٔ احساس لذت و الم، و قوهٔ میل.[۶] این می‌رساند که احساس، به تعبیری، واسطهٔ بین شناسایی و میل است. سپس میان سه قوهٔ شناسایی خاص تمیز می نهد، یعنی قوهٔ فاهمه و قوهٔ حکم و تصدیق و عقل؛ و این می‌رساند که قوهٔ حکم و تصدیق، به تعبیری، بین قوهٔ فاهمه و عقل وساطت می کند، و از این جهت نسبتی با احساس دارد.

در *نقد عقل محض* مقولات پیشینی و اصول فاهمه را، که عمل «تقومی»[۷] انجام می‌دهند و معرفت به اعیان و طبیعت را میسر می سازند، ملاحظه کردیم. همچنین مفاهیم عقل محض را از جهت استعداد نظری آن، که به جای عمل «تقومی» عمل «تنظیمی»[۸] انجام می‌دهد، ملاحظه کردیم. در *نقد عقل عملی* ثابت شده که یك اصل پیشینی عقل محض در استفادهٔ عملی از آن وجود دارد که «برای میل وضع قانون می کند».[۹] پس باقی می ماند که تحقیق کنیم که قوهٔ حکم و تصدیق که به قول کانت واسطهٔ بین فاهمه و عقل است، دارای اصول پیشینی مخصوص به خویش است یا نه. اگر چنین باشد، باید باز تحقیق کنیم که این اصول، عمل تقومی انجام می‌دهند یا عمل تنظیمی؛ و علی الخصوص بدانیم که آنها قواعد پیشینی به احساس، یعنی قوهٔ احساس لذت و الم، می‌دهند یا نه. اگر چنین باشد، یك طرح خوب و جمع و جوری خواهیم داشت. فاهمه قوانین پیشینی به حقیقت پدیداری می‌دهد و معرفت نظری طبیعت را میسر می سازد. عقل محض، در استفادهٔ عملی از آن در مورد میل وضع قانون می کند. و قوهٔ حکم و تصدیق برای احساس وضع قانون می‌کند، که گویی حد وسط بین معرفت و میل است، همچنانکه خود قوهٔ حاکمه بین فاهمه و عقل وساطت می کند.

پس به اصطلاح فنی فلسفهٔ نقدی، مسئله را می‌توان به طریقی مطرح کرد که مشابهت غرض را در سه کتاب *نقد* بارز نماید. آیا قوهٔ حکم وتصدیق اصل یا اصول پیشینی مخصوص به خود را دارد؟ اگر دارد، اعمال و وظایف و عرصهٔ اطلاق آنها کدام است؟ به علاوه، اگر قوه یا استعداد حکم و تصدیق، از حیث اصول پیشینی خود، به نحوی مشابه با آنچه فاهمه به معرفت و عقل (در استفادهٔ عملی از آن) به میل مربوط است، با احساس ارتباط دارد، می توان دید که *نقد حکم وتصدیق* جزءِ ضروری فلسفهٔ نقدی است و نه فقط ضمیمهٔ زایدی بر آن که وجود و عدمش یکسان باشد.

اما مقصود کانت از قوهٔ حاکمه در این مورد چیست؟ کانت می گوید که «قوهٔ حکم و تصدیق

---

4. *J.*, LVIII.

۵. لفظی که کانت برای ذهن به طور کلی استعمال می کند das gemuet است. چنانکه قبلا متذکر شدیم، کانت این لفظ را به معنی بسیار وسیعی به کار می برد تا همهٔ قوا و اعمال نفسانی را شامل شود.

6. desire 7. constitutive 8. regulative 9. *J.*, V.

به طور کلی قوه‌ای است که جزئی را به عنوان اینکه داخل در کلی است تعقل می کند».[۱۰] لیکن باید بین قوهٔ حکم و تصدیق ایجابی[۱۱] و تفکری[۱۲] تمایز قائل شد. «اگر کلی (یعنی قاعده یا اصل یا قانون) در دست باشد (یعنی داده شده باشد)، در این صورت قوهٔ حاکمه، که جزئی را تحت آن در می آورد، *ایجابی* است، و این همچنین در موردی صادق است که این قوه، به عنوان قوهٔ استعلایی حکم و تصدیق، شرایطی را که فقط برحسب آن جزئی در تحت کلی قرار می گیرد به نحو پیشینی عرضه می‌دارد. اما اگر فقط جزئی داده شده باشد، که قوهٔ حکم و تصدیق باید کلّی برای آن پیدا کند، در این صورت حکم و تصدیق تفکری است.»[۱۳] در بررسی *نقد عقل محض* دیدیم که بنا به رأی کانت، پاره‌ای مقولات و اصول پیشینی فاهمه هست که بالمآل در ساختمان این قوه جزو معطیات است. و قوهٔ حکم و تصدیق فقط جزئیات را در تحت این «کلیات»، مانند چیزی که به نحو پیشینی عرضه شده است، قرار می‌دهد. این نمونه‌ای از قوهٔ حکم و تصدیق *ایجابی* ولی واضح است که بسیاری قوانین کلی هست که جزو معطیات نیستند و باید کشف بشوند. مثلا قوانین تجربی فیزیك به نحو پیشینی عرضهٔ به ذهن نشده‌اند و به نحو پسینی هم، آن گونه که جزئیات عرضه شده‌اند، عرضه نشده‌اند. فی‌المثل به نحو پیشینی می‌دانیم که کلیهٔ پدیدارها افراد سلسله‌های علّی هستند؛ ولی قوانین علّی جزئی را به نحو پیشینی نمی‌دانیم و به نحو پسینی هم، به عنوان متعلقات تجربه، در ذهن عرضه نشده‌اند. باید قوانین تجربی کلی را، که جزئیات را تحت آنها می آوریم، اکتشاف کنیم. این عمل حکم و تصدیق *تفکری* است که از این جهت فقط امری داخل تحت کلی نیست، زیرا باید به قول کانت آن کلی را که جزئیات تحت آن قرار می گیرند پیدا کند، و سروکار ما در اینجا با همین حکم و تصدیق تفکری است.

اما از نظر ما لااقل قوانین تجربی ممکن‌اند. ولی محقق علمی دائماً می کوشد که قوانین جزئی‌تر را در تحت قوانین کلی‌تر قرار دهد و آنها را به اصطلاح پهلوی هم نمی نهد بدون اینکه سعی کند که بین آنها نسبتهایی برقرار کند. او می خواهد یك نظامی از قوانین مرتبط با یکدیگر بسازد، و این می‌رساند که در تحقیقات خود تحت هدایت مفهوم طبیعت به عنوان یك واحد معقول قرار دارد. اصول پیشینی علم در فاهمهٔ ما مستقر هستند. اما «قوانین تجربی خاص را... باید چنان لحاظ کرد که... گویی یك فاهمه‌ای که از آن ما نیست آنها را به قوای شناسایی ما عرضه کرده است، تا نظامی از تجربه را برحسب قوانین خاص طبیعت ممکن سازد».[۱۴] کانت تذکر می دهد که مقصود او این نیست که به تضمن بگوید که محقق علمی باید وجود خدا را قبلا فرض کند. مقصود او این است که محقق علمی، چنان وحدتی از طبیعت را مفروض قرار می‌دهد که هرگاه طبیعت عمل یك عقل الهی بود حاصل می گردید؛ یعنی اگر نظام معقولی بود

10. *J.*, XXV.
11. deferminant
12. reflective
13. *J.*, XXVI.
14. *J.*, XXVII

که با قوای شناسایی ما منطبق و متناسب باشد. مفهوم خدا در اینجا فقط به عنوان عمل تنظیمی آن به کار می‌رود. خلاصهٔ مطلب کانت فقط این است که کلیهٔ تحقیقات علمی لااقل به وسیلهٔ این فرض ضمنی هدایت می شود که طبیعت یك واحد معقول است، و کلمهٔ «معقول» در نسبت با قوای شناسایی ما مفهوم می گردد. حکم و تصدیق تفکری برحسب این اصل جاری می گردد. و به این معنی آن را اصل پیشینی می‌دانیم که از تجربه مأخوذ نیست، بلکه فرض قبلی و ملزوم کلیهٔ تحقیقات علمی است، اما نه به همان معنایی که اصول مذکورهٔ در تحلیل متعالی پیشینی هستند. یعنی شرط لازم این نیست که اصلا متعلقات تجربه وجود داشته باشند، بلکه اصل *اکتشافی* لازمی است که ما را در امر بررسی متعلقات تجربه هدایت می نماید.

مفهوم طبیعت، به عنوان اینکه به وسیلهٔ مبنای مشترك قوانین خود در یك عقل مافوق بشری وحدت یافته است که نظام آن را با قوای شناسایی ما منطبق می سازد، مفهوم غائیت معلل به غرض بودن طبیعت است. «به وسیلهٔ این مفهوم طبیعت چنان نمودار می شود که گویی یك عقلی حاوی مبنای وحدت کثرات قوانین تجربی طبیعت است. لذا معلل به غرض بودن طبیعت یك مفهوم پیشینی مخصوص است که منشأ نهایی آن در قوهٔ حکم و تصدیق تفکری قرار دارد.»[15] به عقیدهٔ کانت اصل معلل به غرض بودن طبیعت یك اصل استعلایی از قوهٔ حکم وتصدیق است. از این جهت استعلایی است که مربوط به متعلقات ممکن معرفت تجربی به طور کلی است و خود آن مبتنی بر مشاهدات تجربی نیست. به قول کانت استعلایی بودن آن هنگامی واضح می شود که قواعد قوهٔ حکم و تصدیق را که از آن ناشی می شود ملاحظه نماییم. از جملهٔ مثالهایی که کانت آورده است[16] قاعدهٔ اقتصاد در طبیعت است، یعنی این قاعده که «طبیعت همیشه کوتاهترین راه را تعقیب می کند»[17]، و این قاعده که «در طبیعت طفره نیست»[18] (اصل اتصال در طبیعت). این قواعد تعمیمات تجربی نیستند بلکه قواعد پیشینی‌اند که ما را در تحقیقات تجربی خود از طبیعت هدایت می کنند. و مبتنی بر اصل پیشینی کلی معلل به غرض بودن طبیعت هستند؛ یعنی اینکه طبیعت، در مورد وحدت نهایی قوانین تجربی خود، منطبق و متناسب با قوای شناسایی ماست.

صحت و اعتبار این اصل پیشینیِ قوهٔ حکم و تصدیق، ذهنی است نه عینی. این اصل، در اصطلاح کانت، به طبیعت فی نفسه دستور نمی‌دهد و برای آن وضع قانون نمی کند. یعنی اصل مقوم، به معنی اینکه شرط لازم وجود اعیان باشد، نیست. و مستلزم این قضیه نیست که از نظر معرفةالوجود در طبیعت غرض و غایت باشد. زیرا به نحو پیشینی نمی‌توان از آن چنین استنتاج کرد که در واقع علل غایی در طبیعت به کارند. آنچه می کند این است که مقرر می‌دارد حکم و تصدیق تفکری طبیعت را چنان انگارد که گویی یك کل معلل به غرض است و منطبق با

---

15. *J.*, XXVIII. 16. *J.*, XXXI. 17. lex parsimoniae
18. lex continui in natura

قوای شناسایی ماست. و اگر بگوییم که این اصل طبیعت را ممکن می سازد مقصود ما این است که معرفت تجربی طبیعت را در مورد قوانین تجربی آن ممکن می سازد نه اینکه طبیعت را، به همان معنایی که مقولات و اصول فاهمه ممکن می نمایند، ممکن می سازد. البته این اصل به معنی حقیقی، از نظر تجربی ثابت می شود؛ ولی فی نفسه پیشینی است نه نتیجهٔ مشاهده. و به عنوان اصل پیشینی شرط لازم خود اعیان نیست، که قبلا داده شده‌اند، بلکه شرط استفادهٔ از حکم و تصدیق تفکری در تحقیق دربارهٔ این اعیان است. بنابراین کانت حکم جزمی مابعدطبیعی نمی کند، به این معنی که حکم نمی کند که در طبیعت علل غایی در کار است. سخن او این است که چون حکم و تصدیق تفکری چنان است که هست، کلیهٔ تحقیقات تجربی در طبیعت از ابتدا متضمن این است که طبیعت را چنان لحاظ کند که گویی حاوی نظامی از قوانین تجربی است، که به وسیلهٔ مبنای مشترك خود در عقلی غیر از عقل ما وحدت یافته‌اند و با قوای شناسایی ما منطبق‌اند.

البته نمی توان طبیعت را قاصد دانست بدون اینکه قصد و غرض و غایت به آن اسناد دهیم. کانت از این نکته به خوبی آگاه است. «اما اینکه نظم طبیعت در قوانین جزئی آن، لااقل در این تنوع و ناهمجنسی که وراء قوهٔ فهم و ادراك ماست، با این حال واقعاً منطبق با قوهٔ شناسایی ماست، تا آنجا که می توانیم تشخیص دهیم، یك حقیقت ممکن است. و کشف این نظم وظیفهٔ فاهمه است و وظیفه ای است که به منظور یك غایت ضروری فاهمه انجام می گیرد که عبارت است از توحید اصول طبیعت. و قوهٔ حکم و تصدیق باید سپس این غایت را به طبیعت اسناد دهد، زیرا فاهمه نمی تواند برای طبیعت در این باره وضع قانون کند.»[19] اما اسناد دادن غائیت و قصد و غرض به طبیعت به نحو پیشینی، یك حکم جازم پیشینی دربارهٔ طبیعت فی نفسه نیست، اسناد دادن از نظر معرفت ماست. به عبارت دیگر، اصل پیشینی قوهٔ حکم و تصدیق، چنانکه گفتیم، یك اصل اکتشافی است. اگر سپس در تحققات تجربی خود می بینیم که طبیعت با این اصل انطباق دارد، تا آنجا که می دانیم، این حقیقتی است صرفاً ممکن؛ و اینکه *باید* منطبق باشد یك فرض پیشینی و اصل اکتشافی قوهٔ حکم و تصدیق است.

اما غائیت یا معلل به غرض بودن طبیعت را می توان به دو طریق نمودار ساخت. اولا غائیت یك عین متعلق معین تجربه را می توان به این طریق نمودار کرد که صورت عین مزبور با قوهٔ شناسایی منطبق است، لیکن بدون اینکه این صورت به مفهومی، از نظر معرفت محصل آن عین، رجوع یابد. صورت عین به عنوان مبنای لذتی است که از نمودار ساختن عین ناشی می گردد. و وقتی حکم می کنیم که این نمودار ساختن ضرورتاً همراه با این لذت است، و بالنتیجه این نمودار ساختن باید برای همه (و نه فقط عامل ذهنی که الآن و در اینجا صورت عین را ادراك می کند) لذت آور باشد، یك حکم ذوقی به دست می آید. آن عین را زیبا می نامند، و

19. *J.*, XXXIX.

قوهٔ صدور حکم کلی به استناد لذتی که مقارن این نمودار ساختن است ذوق خوانده می شود.
ثانیاً غائیت یك متعلق معین تجربه ممکن است به عنوان «انطباق صورت آن با امکان خود شیء برحسب مفهوم شیء که سابق بر آن و حاوی مبنای صورت آن است»[۲۰] نمودار گردد؛ به عبارت دیگر، شیءِ مزبور برحسب صورت، چنین نمودار می شود که غایت و غرضی از طبیعت را به جا می آورد. و هنگامی که ما حکم می کنیم که چنین است، یك حکم و تصدیق معرفة الغایتی به دست می آید.

پس نقد حکم و تصدیق باید هم به حکم و تصدیق ذوقی توجه داشته باشد و هم به حکم و تصدیق معرفة الغایتی، و بین آنها به دقت تمیز بدهد. اولی ذهنی محض است، اما نه بدین معنی که در حکم و تصدیق دعوی کلی نیست (زیرا هست)، لیکن به این معنی که حکمی است دربارهٔ مطابقت صورت عین معینی چه طبیعی و چه مصنوعی با قوای شناسایی؛ بر مبنای احساسی که از تصور عین مزبور حاصل می شود و نه راجع به هیچ مفهومی. پس کانت می تواند بگوید که قوهٔ حکم و تصدیق ذوقی «قوهٔ خاصی است که دربارهٔ اشیاء برحسب یك قاعده حکم می کند نه برحسب مفاهیم».[۲۱] اما حکم و تصدیق معرفة الغایتی عینی است، به این معنی که حکم می کند که عین معینی غرض با غایت معقول طبیعت را به جا می آورد نه اینکه مبنای پاره‌ای احساسات در عامل ذهنی باشد. کانت می گوید که قوهٔ صدور چنین احکامی «قوهٔ خاصی نیست، بلکه همان حکم و تصدیق تفکری است به طور کلی...»[۲۲].

بالاخره مفهوم تنظیمی پیشینی حکم تفکری راجع به معلل به غرض بودن طبیعت، حلقهٔ رابطی بین قلمرو مفهوم طبیعت از یك طرف و قلمرو مفهوم آزادی از طرف دیگر است. زیرا هر چند نه مقوم طبیعت است، آن گونه که مقولات و اصول فاهمه مقوم طبیعت اند، و نه به منظور عمل، وضع قانون می کند، آن گونه که اصل پیشینی عقل عملی محض وضع قانون می کند، ما را قادر می سازد که طبیعت را چنان تعقل کنیم که نسبت به تحقق غایات به اصطلاح بالمره بیگانه نیست. کارهای صنایع ظریفه مظهر پدیداری قلمرو ناپدیدار ارزش است؛ و زیبایی که تلذذ ذوقی از چنین کارهایی ما را قادر می سازد در اعیان طبیعی ببینیم، باعث می شود که خود طبیعت را به عنوان مظهر پدیداری همان حقیقت ناپدیدارلحاظ کنیم که کانت گاهی آن را «زمینهٔ[۲۳] مافوق حسی»[۲۴] می نامد؛ و مفهوم معلل به غرض بودن طبیعت، که در حکم و تصدیق معرفة الغایتی ظاهر می گردد، ما را قادر می سازد که امکان تحقق غایات را در طبیعت با رعایت قوانین آن تعقل کنیم.

کانت مطلب را به نحو دیگری هم بیان می کند. بررسی اصول پیشینی فاهمه نشان می دهد که ما طبیعت را فقط به عنوان پدیدار می شناسیم. ولی در عین حال متضمن این است که یك

---

20. *J.*, XLVIII-XLIX. 21. *J.*, LII. 22. *J.*,LII. 23. substrate
24. *J.*, LVI.

حقیقت ناپدیدار یا «حقیقت فوق حسی» هم هست. ولی فاهمه این حقیقت فوق حسی را بالکل غیر معین می گذارد. چنانکه در ملاحظهٔ مفاهیم پدیدار و ناپدیدار در نقد اول دیدیم، اصطلاح ناپدیدار (ذات معقول) را باید به معنی سلبی آن لحاظ کرد. قوهٔ حکم به واسطهٔ اصل پیشینی خود برای حکم کردن دربارهٔ طبیعت، ما را وامی‌دارد که حقیقت ناپدیدار را بر «زمینهٔ فوق حسی» هم در داخل و هم در خارج از خودمان به نحوی که قوهٔ عاقله آن را متعین می سازد، ملاحظه کنیم. زیرا طبیعت را به عنوان مظهر پدیداری حقیقت ناپدیدار نمودار می کند و عقل، به موجب قانون عملی پیشینی خود، حقیقت ناپدیدار را تعین می بخشد و نشان می‌دهد که چگونه باید آن را تعقل کرد. «و به این طریق قوهٔ حکم انتقال از قلمرو مفهوم طبیعت را به قلمرو مفهوم آزادی میسر می نماید.»[۲۵]

این بخش اختصاص به مطالبی یافته است که کانت در مقدمهٔ نقد حکم و تصدیق آورده است. متن کتاب به دو قسمت تقسیم می شود، قسمت اول در باب زیبایی شناسی و ذوقیات[۲۶] است و قسمت دوم راجع به حکم معرفة‌الغایتی[۲۷]. و البته مطالب عمدهٔ کتاب در همین دو قسمت مندرج گردیده است. ولی وقتی شخص مثلا به جزئیات احکام ذوقی می پردازد تصور می کند که این نظریهٔ کانت دربارهٔ ذوقیات است و جدا از سایر قسمتهای فلسفهٔ اوست. به این جهت به نظر من چنین رسید که بهتر است، هر قدر هم مطلب پیچیده شود، سیر فکر کانت را چنان تعقیب کنیم که معلوم شود که نقد سوم جزءِ لاینفك نظام فلسفی اوست، و صرف ترکیب دو مقالهٔ علیحده دربارهٔ مطالبی نیست که با آنکه به خودی خود قابل توجه‌اند ارتباطی با دو نقد اول نداشته باشند.

۲. تحلیل زیبایی

کانت به پیروی از نویسندگان انگلیسی دربارهٔ زیبایی شناسی، حکم به زیبایی شیء را حکم ذوقی[۲۸] خوانده است. لفظ «ذوق» بلافاصله ذهنیت را به خاطر می آورد و چنانکه قبلا دیدیم به نظر کانت مبنای این حکم ذهنی است. یعنی تصور و نمودار معینی به وسیلهٔ مخیله به خود عامل ذهنی و به احساس لذت یا عدم لذت ارجاع می شود. مبنای حکم به اینکه چیزی زیبا یا زشت است طریقه‌ای است که به آن طریقه، قوهٔ احساس ما به وسیلهٔ تصور آن عین متأثر می گردد. به اصطلاح جدید، می توان گفت که بنا به رأی کانت حکم ذوقی یك قضیهٔ تأثری است و بیان احساس می کند، نه اینکه معرفت عقلی و مفهومی باشد. چنانکه کانت می گوید معرفت عقلی و مفهومی دربارهٔ یك عمارت، یك چیز است و درك زیبایی آن امر دیگری است.

---

25. *J.*, LVI 26. aesthetic 27. teleological judgment

28. das geschmacksurteil

لیکن هر چند مبنای حکم ذوقی ذهنی است، آنچه در واقع می گوییم به وضوح چیزی دربارهٔ خود شیء است، یعنی اینکه زیباست. مبنای این اظهار عبارت از احساس است، اما وقتی که می گوییم چیزی زیباست صرفاً دربارهٔ احساسات شخصی خود اظهاری نمی کنیم. زیرا چنین اظهاری (لااقل اصولا) یك حکم نفسانی قابل اثبات تجربی است؛ وحکم ذوقی، من حیث هی، نخواهد بود. حکم ذوقی فقط وقتی حاصل می شود که چیزی را زیبا بدانیم. پس جا برای «تحلیل امر زیبا»[۲۹] باقی می ماند؛ هر چند زیبایی را نتوان کیفیت عینی شیء، بدون نسبت با مبنای ذهنی حکم به زیبایی آن، دانست.

تحلیل امر زیبا از جانب کانت به صورت بررسی آنچه «لحظات» چهارگانهٔ حکم ذوقی می خواند، درمی آید. شاید غریب به نظر بیاید که این لحظات چهارگانه، متضایف با چهار صورت منطقی احکام هستند، یعنی کیفیت و کمیت و نسبت و جهت. از این جهت من می گویم «شاید غریب به نظر بیاید» که حکم ذوقی خود حکم منطقی نیست، ولو به قول کانت متضمن اشاره به فاهمه یا رابطهٔ با آن باشد. به هر حال بررسی هر لحظه از حکم ذوقی منجر به تعریف یك جزء از امر زیبا می گردد. یعنی به اصطلاح چهار بیان از معنی لفظ «زیبا» به دست می دهد که مکمل یکدیگرند. بحث کانت دربارهٔ این موضوع به خودی خود، صرف نظر از تضایف لحظات چهارگانه با صور منطقی احکام، قابل توجه است.

ازملاحظهٔ حکم ذوقی از نظر کیفیت، تعریف زیر از امر زیبا حاصل می شود «ذوق قوهٔ صدور حکم دربارهٔ عین، یا طریق تصور کردن آن به وسیلهٔ رضایت یا عدم رضایت بالمرّه بی غرض است. متعلق چنین رضایتی *زیبا* نامیده می شود».[۳۰] مقصود کانت از قول به اینکه درك ذوقی «بالمرّه بیغرض»[۳۱] است، البته این نیست که ملال آور است. بلکه مقصود این است که تأمّلی است. به لسان نظریهٔ ذوقی، حکم ذوقی متضمن این معنی است که عینی که زیبا نامیده می شود، بدون اینکه ارتباطی با میل و قوهٔ شهوانی داشته باشد، موجب رضایت است. مثال ساده‌ای مقصود کانت را روشن می سازد. فرض کنید به یك پردهٔ نقاشی که میوه‌ها را نشان می دهد نگاه می کنیم و می گوییم که این پردهٔ نقاشی زیباست. اگر مقصودمان این باشد که اگر این میوه‌ها واقعی بود دلمان می خواست آنها را بخوریم، و به این طریق آن را به اشتها مربوط سازیم، حکم، در اصطلاح فنی، ذوقی نخواهد بود و لفظ «زیبا» را مورد سوءِاستعمال قرار می دهیم. حکم ذوقی مستلزم این است که صورت شیء فقط به عنوان عین متعلق تأمل، و بدون هیچ رابطه‌ای با میل و شهوت، مطبوع و رضایت بخش باشد.

کانت بین «امر مطبوع»[۳۲] و «امر زیبا»[۳۳] و «امر خیر»[۳۴]، به عنوان سه نسبتی که ممکن است بین نمودارها و احساس لذت و عدم لذت یعنی الم قائم باشد، تمایز قائل شده است. امر

---

29. analytik des schoenen 30. *J.*, 16. 31. ohne alles interesse
32. das angenehme 33. das schöne 34. das gute

مطبوع چیزی است که میل و شهوت را ارضا می کند و بین حیوان و انسان مشترك است و هردو آن را احساس می کنند. امر خیر متعلق تقویم و ارزیابی است، و آن چیزی است که بدان ارزش عینی اسناد می‌دهند و مربوط به همهٔ موجودات عاقل می شود؛ حتی موجودات عاقلی که موجودات انسانی نباشند، یعنی فاقد جسم باشند. اگر چنین موجوداتی وجود داشته باشند. امر زیبا آن است که متلذذ می سازد، بدون اینکه هیچ گونه ارتباطی با میل و شهوت داشته باشد، و فقط مورد تجربهٔ موجودات عاقل است ولی نه همهٔ آنها. یعنی مستلزم ادراك حسی است و لذا فقط مربوط به موجودات عاقل صاحب جسم می گردد.

علاوه بر این، حکم ذوقی، بنا به رأی کانت، نسبت به وجود بی اعتناست. بنا به مثالی که قبلا آوردیم، اگر میوهٔ نقاشی شده را به میل و اشتهای خود نسبت دهیم به وجود آن علاقه‌مندیم؛ یعنی می خواهیم که میوهٔ واقعی باشد تا بتوانیم آن را بخوریم. اما اگر آن را ذوقاً مورد تأمل قرار دهیم، موجود نبودن و خوراکی نبودن میوه و نمودار بدون آن هیچ ارتباطی به موضوع نخواهد داشت.

بالاخره کانت تذکر می‌دهد که وقتی می گوید حکم ذوقی باید بیغرض باشد، مقصودش این نیست که نمی‌تواند یا نباید مقرون به هیچ گونه علاقه‌ای باشد. مردمان در جامعه مسلماً علاقه‌مند به این هستند که لذتی را که از تجربهٔ ذوقی احساس می کنند به دیگران منتقل نمایند، و کانت این را علاقهٔ تجربی به امر زیبا می‌داند. اما علاقه، هر چند ممکن است توأم یا ملحق با حکم ذوقی باشد، مبنای مقدر و تعیین کنندهٔ آن نیست، و حکم مزبور در نفس خویش بیغرض و علاقه است.

اکنون به بررسی حکم ذوقی برحسب کمیت می پردازیم. کانت چیز زیبا را این طور تعریف می کند که «آن چیزی است که همه را عموماً بدون مفهوم عقلی متلذذ می سازد»[۳۵]، پس باید این دو خاصیت را به طور جداگانه مورد ملاحظه قرار داد.

آنچه قبلا ثابت کردیم، که چیز زیبا متعلق رضایتی است که کاملا خالی از غرض و علاقه است، متضمن این معنی است که متعلق يك رضایت عمومی است یا باید چنین باشد. فرض کنید من آگاهی دارم که حکم من دربارهٔ زیبا بودن يك مجسمه بکلی بیغرض و علاقه است. این می‌رساند که حکم من متکی به شرایط شخصی مخصوص به من نیست و در صدور حکم خود، چنانکه کانت می گوید، «آزاد» هستم، یعنی از يك طرف به وسیلهٔ شهوات مجبور نیستم و از طرف دیگر امر اخلاقی مرا مورد حکم و فرمان قرار نداده است؛[۳۶] و لذا معتقدم که حق دارم که به دیگران هم رضایتی مشابه با آنچه خود احساس می کنم نسبت بدهم، زیرا این رضایت مبتنی

---

35. *J.*, 32.

۳۶. غرض من از وارد کردن حکم اخلاقی این نیست که تلویحاً آن را نیز، چون میل، يك شرط شخصی بدانم، غرض این است که مفهوم «آزاد» بودن را به معنایی که کانت آن را در مورد حکم ذوقی به کار می برد، کامل سازم.

بر ترضیهٔ تمایلات شخصی من نیست. و بنابراین دربارهٔ مجسمهٔ مزبور چنان سخن می گویم که گویی زیبایی خصوصیت عینی آن است.

پس کانت، در مورد کلیت و عمومیت، بین حکم مربوط به امر مطبوع و حکم مربوط به امر زیبا تمایز قائل می شود. اگر من بگویم که مزهٔ زیتون مطبوع است، حاضرم که بشنوم شخص دیگری بگوید «شما آن را مطبوع می دانید ولی من آن را نامطبوع می دانم». زیرا متوجه هستم که اظهارنظر من مبتنی بر احساس وذوق شخصی است و در امور مربوط به ذوق و سلیقه، بنا به مثل معروف، مناقشه جایز نیست. اما اگر بگویم که اثر هنری معینی زیباست، به قول کانت به طور ضمنی ادعا می کنم که برای همه زیباست. یعنی ادعا می کنم که این حکم مبتنی بر احساسات شخصی محض نیست تا فقط نسبت به من صحت داشته باشد، بلکه مبتنی بر احساساتی است که آن را به همه نسبت می دهم یا از آنها می خواهم. لذا باید بین حکم ذوقی به اصطلاح خاص کانت و حکمی که معمولا آن را حکم ذوقی می خوانیم تمایز قائل شویم. در صدور حکم به معنی موردنظر کانت، برای آن صحت و اعتبار عام دعوی می کنیم، ولی در صدور حکم ذوقی به معنی معمولی، برای آن چنین اعتبار عامی قائل نیستیم. و فقط همین حکم نوع اول است که به زیبایی مربوط می شود.

البته مقصود کانت این نیست که وقتی شخص مجسمه‌ای را زیبا می خواند ضرورتاً معتقد است که همهٔ مردم فی الواقع حکم می کنند که زیباست. مقصود او این است که در صدور این حکم، شخص مدعی است که دیگران هم باید زیبایی مجسمه را تصدیق کنند. زیرا چون آگاهی دارد که حکم او «آزاد» به معنایی است که در بالا ذکر کردیم، یا به دیگران رضایتی مشابه رضایت خاطر خود نسبت می دهد یا دعوی دارد که آنها هم باید همین امر را تجربه کنند.

اما این چه نوع دعوی یا خواسته‌ای است؟ نمی توان به دیگران به دلیل منطقی ثابت کرد که چیزی زیباست. زیرا دعوی صحت و اعتبار عام که در مورد حکم ذوقی می کنیم ارتباطی با قوهٔ شناسایی ندارد و فقط به احساس لذت و الم در هر عاملی[۳۷] مربوط است. به اصطلاح کانت، حکم مزبور مبتنی بر مفهوم عقلی نیست، مبتنی بر احساس است. لذا نمی توانیم دعوی خود را، نسبت به صحت و اعتبار عام حکم، با دلیل منطقی ثابت کنیم. فقط می توانیم دیگران را وادار کنیم که دوباره نگاه کنند و موضوع حکم را با توجه بیشتری بنگرند، با اطمینان به اینکه بالاخره احساسات آنها فائق خواهد شد و با حکم ما موافقت خواهند کرد. وقتی که ما حکم خود را صادر می کنیم، معتقدیم که با صوت عام سخن می گوییم و ازسایرین طلب تصدیق می نماییم؛ ولی آنها این تصدیق را فقط براساس احساسات خود خواهند کرد نه به واسطهٔ مفاهیم عقل که ما اقامه می کنیم. «اکنون می بینیم که در حکم ذوقی، جز این صورت عام در مورد رضایت بدون وساطت مفاهیم، چیزی فرض نمی گردد.»[۳۸] می توانیم توجه سایرین را به

37. subject.

38. *J.*, 25.

جنبه‌های مختلف شیء جلب کنیم تا ثابت کنیم که زیباست، ولی اگر دیگران آن را تصدیق کنند نتیجهٔ رضایت خاطری است که بالاخره احساس می کنند و مبتنی بر مفاهیم عقلی نیست.

اما این رضایت خاطر یا لذتی که کانت از آن سخن می گوید چیست؟ می گوید که عاطفه[۳۹]، یعنی «احساسی نیست که در آن مطبوعیت به واسطهٔ منع موقت و جریان شدیدتر قوای حیاتی پس از آن منع، حاصل گردد».[۴۰] عاطفه، به این معنی، مربوط به تجربهٔ علو و اعتلا[۴۱]ست نه زیبایی. اما قول به اینکه رضایت خاطر یا حالت لذتی که مبنای ایجاب کنندهٔ حکم ذوقی است عاطفه نیست، ماهیت آن را بیان نمی‌دارد. سؤال را به این صورت می توان طرح کرد که متعلق رضایت خاطر یا لذتی که کانت از آن سخن می گوید چیست؟ زیرا اگر بدانیم که چه چیزی آن را برمی‌انگیزد و رضایت خاطر در چه و دربارهٔ چیست، می توانیم بدانیم که او راجع به چه رضایت خاطر یا لذتی سخن می گوید.

برای پاسخ دادن به این سؤال باید به بحث کانت راجع به لحظهٔ سوم حکم ذوقی، که مطابق با مقولهٔ نسبت است، مراجعه کنیم. از این بحث تعریف زیر حاصل می شود که «*زیبایی صورت معلل به غرض* بودن یك عین است تا حدی که این بدون *تصور یا نمودار* شدن *قصد و غرض* ادراك می گردد».[۴۲] اما چون معنی این تعریف بلافاصله روشن نیست، توضیحی لازم دارد.

فهم مفهوم اساسی آن زیاد دشوار نیست. اگر به گلی، مثلا به گل سرخ، نگاه کنیم، ممکن است این احساس به ما دست بدهد که گویی همه چیز آن درست است و باز این احساس را حاصل می کنیم که صورت آن قصد و غرضی را در بردارد یا محقق می سازد. در عین حال، هیچ قصد و غرضی را که در گل سرخ تحقق یافته باشد در ذهن خود نمودار نمی سازیم و آن را تصور نمی کنیم. و این فقط بدان معنی نیست که اگر کسی از ما بپرسد چه غرضی در گل سرخ متحقق است نمی‌توانیم به درستی از عهدهٔ جواب آن برآییم؛ بلکه ما هیچ قصد و غرضی را تعقل نمی کنیم و به خویشتن نمودار نمی سازیم. با این حال، به تعبیری، بدون مفهوم عقلی *احساس* می‌کنیم که گل سرخ متضمن قصد و غرضی است. شاید بتوان موضوع را به این طریق بیان کرد که احساسِ معنایی وجود دارد، اما تصور عقلی این معنی وجود ندارد. یك آگاهی و وقوفی از غائیت وجود دارد، اما مفهوم عقلی غایتی که حاصل می شود وجود ندارد.

البته ممکن است مفهوم عقلی قصد و غرض توأم و مقارن با احساس زیبایی باشد. اما کانت حاضر نیست تصدیق کند که حکم ذوقی، اگر متضمن مفهوم قصد و غرض باشد، محض و خالص است. او بین آنچه زیبایی «آزاد» و «طرفدار»[۴۳] می نامد، تمایز قائل می شود. اگر حکم می کنیم که گلی زیباست، به احتمال قوی مفهومی از قصد و غرض متحقق در آن نداریم؛ و لذا زیبایی آن آزاد خوانده می‌شود و حکم ذوقی ما محض و خالص است. اما وقتی که دربارهٔ

---

39. ruehrung — 40. *J.*, 43. — 41. sublimity — 42. *J.*, 61.

43. adherent

زیبایی ساختمانی، مثلا کلیسایی، حکم می کنیم، ممکن است مفهوم عقلی قصد و غرضی را که در آن ساختمان متحقق و متجسم شده است حاصل کنیم. در این صورت زیبایی عمارت مزبور از راه طرفداری است و حکم ما مشوب و غیرخالص است؛ به این معنیِ اصطلاحی که فقط مظهر احساس رضایت و لذت نیست، بلکه متضمن یك عنصر عقلانی است. حکم ذوقی فقط در صورتی محض و خالص است که شخصی که آن را صادر می کند مفهومی از قصد و غرض نداشته یا قصد و غرض را هنگام صدور حکم از آن انتزاع کند.

کانت در این مطلب اصرار دارد، زیرا می خواهد خصلت خاص و یگانهٔ حکم ذوقی را حفظ کند. اگر حکم ذوقی متضمن مفهوم عقلی قصد و غرض عینی و کمال باشد «مثل حکمی که به وسیلهٔ آن چیزی را خیر می شماریم، حکم معرفتی خواهد بود».[۴۴] اما در واقع مبنای دلیل ایجاب کنندهٔ حکم ذوقی اصلا مفهوم عقلی نیست، و بالنتیجه نمی تواند مفهوم یك قصد و غرض معینی باشد. «حکم را از این جهت ذوقی می خوانند که مبنای ایجاب کنندهٔ آن مفهوم عقلی نیست، بلکه احساس (درونی) ائتلاف و سازگاری در عمل قوای ذهنی است تاحدی که در احساس مورد تجربه واقع می گردد.»[۴۵] کانت تصدیق دارد که انسان می تواند شاخصها و موازین زیبایی را معین کند، و فی الواقع هم معین می کند، و می تواند کمال مطلوب و مثالی از زیبایی حاصل کند که در عین حال مظهر مرئی مفاهیم اخلاقی باشد. ولی تأکید می کند که «حکم برحسب این میزان هرگز ذوقی محض نخواهد بود و حکم برحسب کمال مطلوب زیبایی حکم ذوقی صرف نیست».[۴۶]

چهارمین تعریف زیبایی، که مأخوذ از ملاحظهٔ حکم ذوقی برحسب جهت[۴۷] رضایت خاطر عامل از عین متعلق است، این است که «*زیبا* آن چیزی است که بدون مفهوم عقلی به عنوان متعلق یك رضایت ضروری شناخته و تصدیق می گردد».[۴۸]

این ضرورت، ضرورت نظری عینی نیست، زیرا اگر چنین می بود می بایست به نحو پیشینی بدانیم که همه‌کس حکم ذوقی ما را تصدیق خواهد کرد ولی مسلماً این طور نیست. ممکن است ما برای حکم خود دعوی صحت و اعتبار کلی بکنیم، ولی نمی‌دانیم که در واقع مورد تصدیق واقع خواهد شد. این ضرورت، ضرورت عملی هم نیست، یعنی نتیجهٔ یك قانون عینی نیست که به ما بگوید چگونه باید عمل کنیم. ضرورت مزبور، به قول کانت، ضرورت *مصداقی* است «یعنی ضرورت تصدیق همگان به حکمی است که به عنوان مثال یا مصداق یك قاعدهٔ کلی قرار گرفته که نمی توان آن را اظهار کرد».[۴۹] وقتی که می گوییم چیزی زیباست دعوی می کنیم که همه باید آن را زیبا وصف کنند، و این دعوی مستلزم یك اصل کلی و عمومی است که حکم ما مصداق و مثال آن است. اما این اصل نمی تواند یك اصل منطقی باشد و لذا

44. *J.*, 47. 45. *J.*, 47. 46. *J.*, 60-1. 47. modality
48. *J.*, 68. 49. *J.*, 62-3.

باید آن را اصل شعور عادی[50] وحس مشترك دانست. ولی نه شعور عادی[51] برحسب استعمال عادی این اصطلاح، زیرا شعور عادی و حس مشترك برحسب مفاهیم و اصول حکم می کند، هرقدر تصور آن غیرمتمایز باشد. شعور عادی، برحسب مفهوم ذوقی آن، راجع به «تأثیر حاصل از عمل آزاد قوای شناسایی ما می شود».[52] در صدور حکم ذوقی فرض قبلی ما این است که رضایت خاطر مشابهی از عمل متقابل قوای ذهنی در همهٔ کسانی که عین مورد بحث را ادراك می کنند حاصل می شود، یا باید حاصل شود.

اما ما چه حقی داریم که این شعور عادی را قبلا فرض کنیم؟ ما نمی توانیم وجود آن را ثابت کنیم، لیکن شعور عادی به عنوان شرط ضروری قابلیت انتقال احکام ذوقی مفروض می گردد. بنا به رأی کانت، احکام، با اعتقاد راسخی که با آنها همراه است، باید قابل انتقال به عموم باشد. لیکن احکام ذوقی به وسیلهٔ مفاهیم و با توسل به یك قاعدهٔ منطقی کلی قابل انتقال نیست. از این رو، «شعور عادی» شرط ضروری قابلیت انتقال آنهاست. و این دلیل و مبنای این است که ما چنین شعور عادیی را فرض قبلی قرار می‌دهیم.

به طور کلی باید دانست که کانت در «تحلیل امر زیبا» نمی خواهد قواعد یا اشاراتی برای پرورش ذوق زیبایی به دست بدهد، و در مقدمهٔ کتاب *نقد حکم* وتصدیق چنین قصدی را انکار می کند. سروکار او اولا بیش از همه با ماهیت حکم ذوقی است و با چیزی است که می توان به نحو پیشینی دربارهٔ آن اظهار داشت، یعنی با خواص کلی و ضروری آن. کانت در طی بحث خود البته جلب توجه به مفاهیمی می کند که چه آن را قبول کنیم و چه نکنیم شایستهٔ ملاحظه هستند. «بیغرض بودن» حکم ذوقی، و مفهوم معلل به غرض بودن بدون مفهوم عقلی قصد و غرض، از این قبیل اند. اما مسئلهٔ اساسی شاید این باشد که آیا حکم ذوقی بیان احساس است، به معنی اینکه احساس یگانه مبنی و دلیل ایجاب کنندهٔ حکم ذوقی محض است، یا اینکه به تعبیری حکم معرفتی است. اگر تصور می کنیم که بیان کانت از مطلب زیاده اصالت ذهنی است، و حکم ذوقی فی الواقع بیان نوعی معرفت عینی است که او مجاز نمی‌دارد، باید حاضر باشیم که بگوییم این معرفت چیست. اگر این کار را نتوانیم بکنیم، لااقل دلیل ظاهری است برای اینکه تصور کنیم بیان کانت در جهت صواب است. ولی در این باب خوانندگان باید عقیده‌ای برای خود حاصل کنند.

۳. تحلیل امر عالی

کانت کتاب ادموند بورك[53] را موسوم به *تحقیقات فلسفی دربارهٔ منشأ مفاهیم ما از چیزهای*

---

50. ein gemeinsinn　　51. sensus communis　　52. *J.*, 64-5.

۵۳. Edmund Burke (۱۷۲۹_۱۷۹۷) ادیب و فیلسوف انگلیسی. — م.

عالی و زیبا (۱۸۵۶) مهمترین اثری می‌دانست که در زمینهٔ این تحقیقات منتشر شده بود. ولی هر چند از بورك در تمیز بین زیبا و عالی پیروی کرده[۵۴]، لیکن بحث نویسندهٔ انگلیسی را «تجربی محض» و «وظائف الاعضائی» دانسته[55] و گفته که آنچه مورد احتیاج است «بیان استعلایی» احکام ذوقی است. چون بحث کانت را دربارهٔ احکام ذوقی، به معنی احکام راجع به امر زیبا، قبلا ذکر کردیم، اکنون می‌توانیم به تحلیل امر عالی[56] بپردازیم. ولی این مبحث را به اختصار بیشتری بیان خواهیم نمود.

امور زیبا و عالی[57] دارای پاره‌ای اوصاف مشترك اند. مثلا هردو موجب لذت اند و حکم به اینکه چیزی عالی است، مانند حکم به اینکه چیزی زیباست، مستلزم مفهوم متعینی نیست. با این حال بین امر زیبا و امر عالی اختلافات مهمی هم هست. مثلا زیبا بیشتر قرین با کیفیت است تا کمیت، و امر عالی بیشتر قرین با کمیت است تا کیفیت. زیبایی طبیعی، چنانکه دیدیم، مربوط به صورت شیء است و صورت مستلزم محدودیت است. ولی تجربه امر عالی با فقدان صورت، یعنی فقدان محدودیت، قرین است. مشروط بر اینکه این فقدانِ حدود توأم با تمامیت تصور گردد. (مثلا عظمت فائق اقیانوس توفانی را چون امری بی حد و محدودیت تلقی می کنیم، ولی فقدان حدود را به عنوان یك تمامیت تصور می کنیم.) به این طریق کانت توانسته است زیبایی را قرین با فاهمه و امور عالی را قرین با عقل بداند. ادراك تجربهٔ امور زیبا، چنانکه دیدیم، متوقف بر مفهوم متعینی نیست، معهذا متضمن فعل و انفعال آزاد قوای ذهنی است، که در این مورد مخیله و فاهمه باشند. امر زیبا، به عنوان امر معین، برای مخیله کافی تلقی می گردد و مخیله در مورد یك شهود معین، موافق فاهمه، که قوهٔ مفاهیم است، دانسته می شود لیکن امر عالی از مخیله تجاوز می کند و بر آن فائق و غالب می گردد و در این صورت با عقل، یعنی قوهٔ مفاهیم غیرمتعینِ تمامیت، هماهنگ تصور می شود. امر عالی، به نسبت اینکه متضمن فقدان حدود است، با قوهٔ تصور تخیلی ما مطابق نیست، یعنی از آن تجاوز می کند و بر آن فائق می شود. امر عالی را، تاحدی که این فقدانِ حدود قرین با تمامیت است، می توان به قول کانت به اصطلاح به عنوان «مظهر» یك مفهوم نامتعین عقل لحاظ کرد. اختلاف دیگر این است که لذت حاصل از امر زیبا را می توان به عنوان لذت مثبتی وصف کرد که در تأملِ آرامْ مدتی دراز ادامه می یابد، اما امر عالی به جای لذتی مثبت موجب اعجاب و رعب است و تجربهٔ آن مقرون با عاطفه به معنایی است که در بند بالا به آن اشاره شد؛ یعنی یك ممانعت موقت از قوهٔ حیاتی و یك لبریزی شدیدتر آن در نتیجهٔ این ممانعت. بالاخره زیبایی با اینکه از ملاحت جداست ممکن است با آن ارتباط پیدا کند اما بین ملاحت[58] و امر عالی ارتباطی نیست و با یکدیگر معارض اند.

---

۵۴. منظور از ذکر این نکته این نیست که بورك را اولین واضع این تمایز بشماریم.

55. *J.*, 128. 56. sublime 57. das erhabene 58. charm (Reiz)

کانت از این فرض یا حقیقت، که امر عالی به عنوان چیزی که از مخیله تجاوز می کند مورد تجربه قرار می گیرد و با قوهٔ تصور ما مطابقت ندارد، چنین نتیجه می گیرد که عالی خواندن اعیان طبیعی کاملا درست نیست و در آن مسامحه ملحوظ است. زیرا عالی دانستن چیزی به معنی تصویب آن است، ولی چگونه می توان چیزی را که نسبت به ما به هر معنایی متخاصم باشد تصویب کرد؟ «مثلا دریای وسیع توفانی را نمی توان عالی نامید. منظرهٔ آن موحش است، و باید ذهن انسان ممتلی از انواع بسیاری از تصورات باشد، که به وسیلهٔ چنین منظره‌ای با احساسی هماهنگ گردد که فی نفسه عالی است. از این رو که ذهن به وسیلهٔ آن وادار می شود که قلمرو حس را رها کند و مشتغل به تصوراتی گردد که متضمن قصد و غرض عالیتری است.»[۵۹] بسیاری اعیان طبیعی هست که می توان آنها را به درستی زیبا نامید. اما اگر بخواهیم دقیق باشیم علو و اعتلا متعلق به احساسات و عواطف ماست نه به اشیاء و اعیانی که موجب ظهور آن است.

کانت بین امر عالی «ریاضی» و «حرکتی»[۶۰]، برحسب اینکه مخیله حرکت ذهنی مضمون در تجربهٔ امر عالی را به قوهٔ شناسایی مرجوع می‌دارد یا به قوهٔ شهوانی، تمایز قائل می شود. می گوید امر عالی ریاضی «آن است که مطلقاً عظمت دارد»[۶۱] یا «در *مقام قیاس با آن* هر چیز دیگر کوچك *است*»[۶۲] و کلیسای سن پی‌یر را در شهر رُم به عنوان مثال می آورد. امر عالی «حرکتی» مثلا هنگامی مورد تجربه قرار می گیرد که با منظرهٔ قدرت مادّی وحشتناك طبیعت مواجه می شویم و در عین حال در ذهن و عقل، برتری خود را بر این قدرت مادی احساس می کنیم.[۶۳]

۴. استنتاج احکام ذوقی محض

بنا به نظر کانت احکام ذوقی محض (یعنی احکام دربارهٔ زیبایی اشیاءِ طبیعی) محتاج استنتاج، به معنی موجه ساختن آنها، هستند. حکم ذوقی به نحو پیشینی مقتضی آن است که در تصور یك عین معین همه کس آن نحوهٔ خاص لذت را (که اصل فعل و انفعال مخیله و فاهمه است) که مبنای ایجاب حکم است، احساس کنند. چون حکم مزبور حکم خاصی است که از جانب عامل ذهنی خاصی صادر می شود، و چون مبنای ایجاب آن ذهنی و درونی است (و نه شناخت عینی یك شیء)، پس این دعوی که صحت و اعتبار آن عام است چگونه موجه می شود؟ با دلیل منطقی نمی توان آن را موجه ساخت، زیرا حکم حکم منطقی نیست. همچنین توجیه آن با

---

59. *J.*, 77. 60. dynamic 61. *J.*, 80. 62. *J.*, 84.

۶۳. نظر کانت، که اگر مثلا منظره دریای توفانی یا آتشفشان غرّانی را از نقطهٔ امنی بنگریم آن منظره برای ما مطبوع خواهد بود، شوپنهاور را واداشته است که دراین باره نکات طنزآمیز و نیشداری بگوید.

توسل به یك تصدیق عام[۶۴] و واقعی میسر نخواهد بود، چه، گذشته از اینکه مردم به هیچ وجه در احکام ذوقی خود همواره موافقت ندارند، دعوی تصدیق عام و مطالبهٔ آن به نحو پیشینی می‌شود. ازاین رو خاصیت ذاتی حکم من حیث هی است، و لذا از امور تجربی مربوط به تصدیق عام حکم یا عدم آن مستقل است. پس این توجیه نمی‌تواند به صورت قیاس منطقی یا استقرای تجربی باشد، که مقصود آن اثبات صدق حکم است وقتی که به عنوان ادعای صحت و اعتبار عام لحاظ می‌شود.

طریقهٔ بحث کانت در این موضوع این است که شرایطی را که تحت آن دعوی تصدیق عام ممکن است موجه گردد تعیین می‌کند. اگر حکم ذوقی مبتنی بر مبانی ذهنی محض، یعنی لذت یا فقدان لذت ناشی از فعل و انفعال قوای مخیله و فاهمه دربارهٔ یك تصور معین باشد، و اگر حق داشته باشیم فرض کنیم که همهٔ مردم دارای قوای شناسایی مشابه و روابط مشابه میان خود هستند، آنگاه دعوی صحت و اعتبار عام حکم ذوقی موجه خواهد بود. لیکن حکم مزبور فی الواقع مبتنی بر مبانی ذهنی محض است و قابلیت انتقال تصورات و علم به طور کلی فرض ما را دربارهٔ مشابه بودن شرایط ذهنی همهٔ مردم در مورد این حکم تأیید می‌کند. بنابراین دعوی تصدیق عام موجه می‌گردد.

به نظر من این استنتاج[۶۵] مطلب را پیشتر نمی‌برد. کانت می‌گوید در مورد احکام راجع به امور عالی در طبیعت احتیاجی به استنتاج نیست، زیرا این امور به غلط عالی خوانده می‌شوند. اصطلاح عالی راجع است به احساسات و عواطف خود ما، نه به امور طبیعی که محل ظهور آنهاست. اما در مورد حکم ذوقی محض، استنتاج مورد احتیاج است؛ زیرا این حکم خبری است دربارهٔ عینی از لحاظ صورت آن، و این خبر متضمن یك دعوی پیشینی راجع به صحت و اعتبار عام است. و وفادار ماندن به طرح کلی فلسفهٔ نقدی مقتضی آن است که چنین حکمی استنتاج یا توجیه شود. ولی آنچه در طی این استنتاج فی الواقع بیان شده فقط این است که دعوی تصدیق عام وقتی معتبر است که فرض ما، راجع به اینکه همهٔ مردم از حیث شرایط ذهنی حکم مشابهت دارند، صحیح باشد و قابلیت انتقال این فرض را موجه سازد. شاید درست باشد که این بیان در طرح کلی فلسفهٔ نقدی، از این حیث که امکان حکم ذوقی به عنوان قضیهٔ پیشینی ترکیبی مرجوع به شرایط عامل ذهنی است، جای می‌گیرد. ولی انتظار ما این است که دربارهٔ شرایط عین موردنظر، بیان وافی‌تری بشود. البته راست است که به رأی کانت مبانی ایجاب کنندهٔ حکم ذوقی ذهنی و درونی است. ولی، چنانکه دیدیم، او تصدیق دارد که اعیان طبیعی را می‌توان به درستی زیبا خواند در صورتی که علو و اعتلا به غلط بر طبیعت حمل می‌گردد.

---

64. universal consent

۶۵. برای جزئیات این استنتاج، خواننده باید به خود کتاب نقد حکم و تصدیق (صفحات ۱۳۱ به بعد) رجوع کند.

۵. صنایع ظریفه و نبوغ

تا به حال سروکار ما با زیبایی اشیاء طبیعی بوده است.[۶۶] اکنون باید به موضوع صنایع ظریفه بپردازیم. صنعت به طور کلی «از طبیعت از این حیث متمایز است که ساختن[۶۷] است در مقابل عمل کردن[۶۸]، و حاصل یا نتیجهٔ اولی کار[۶۹] است وحاصل دومی اثر یا معلول[۷۰]».[۷۱] صنایع ظریفه[۷۲] از صنایعی که فقط مطبوع یا لذت بخش است[۷۳] از این جهت فرق دارد که «نموداری است که غایت آن در ذات آن است، ولی با اینکه غایتی در خارج از خود ندارد به پرورش قوای ذهنی، به منظور تسهیل ارتباط اجتماعی، کمك می کند».[۷۴]

به نظر کانت، باید آگاهی داشته باشیم که محصول صنایع ظریفه صنعت است و نه عمل طبیعت. اما در عین حال معلل به غرض بودن صورتِ آن باید به نظر بیاید که خالی از قید قواعد تحکمی است، چنانکه گویی محصول و مولود طبیعت است. البته مقصود کانت این نیست که در تولید يك اثر صنعتی نباید از هیچ قاعده‌ای پیروی کرد. مقصود او این است که مطابقت با این قواعد نباید شاق و ظاهر باشد. عمل صنایع ظریفه، اگر واقعاً بخواهد صنعت ظریف باشد، باید از «آزادی» طبیعت بهره‌مند باشد. به هر حال، چه مسئلهٔ زیبایی طبیعی باشد و چه مسئلهٔ حاصل صنایع ظریفه، می توان گفت که «*زیبا آن چیزی است که صرفاً در عمل حکم کردن نسبت به آن لذت می‌بخشد* (نه در احساس یا به وسیلهٔ مفهوم عقلی)».[۷۵]

صنایع ظریفه حاصل نبوغ است و نبوغ استعداد یا موهبت طبیعیی است که به صنعت قاعده می‌دهد. صنعت مسبوق به فرض قواعدی است که به وسیلهٔ آنها محصولی، ممکن نمودار می شود. لیکن مبنای ایجاب کنندهٔ این قواعد نمی تواند مفاهیم عقلی باشد. از این رو صنعتگر، اگر صنعتگر حقیقی و نابغه باشد، نمی تواند قواعد خود را به وسیلهٔ مفاهیم عقلی ابداع نماید، و لازم می آید که خود طبیعت از طریق عمل کردن در صنعتگر (به وسیلهٔ هماهنگی قوایِ او)، به صنعت قاعده بدهد. پس می توان نبوغ را چنین تعریف کرد که «استعداد ذهنی فطری[۷۶] است که به وسیلهٔ آن طبیعت به صنعت قاعده می‌دهد».[۷۷]

اینجا جای آن نیست که به تفصیل راجع به عقاید کانت دربارهٔ صنایع ظریفه و نبوغ بحث کنیم. فقط ذکر دو نکته کافی است. اول اینکه از جملهٔ قوایی که کانت به نبوغ نسبت می‌دهد «روح»[۷۸] است که آن را چنین وصف می‌نماید که اصل محرك ذهن است، یعنی «قوهٔ عرضه‌کردن تصورات ذوقی است».[۷۹] و تصور ذوقی نموداری از مخیله است که موجب تفکر

---

۶۶. از نحوه‌ای که کانت گل لاله را مثال می آورد معلوم می شود که طبع او تمایلی به این گل داشته است.

67. facere 68. agere 69. opus 70. effectus 71. *J.*, 173.
72. die schoene kunst 73. die angenehme kunst 74. *J.*, 179. 75. *J.*, 180.
76. ingenium 77. *J.*, 181. 78. Geist 79. *J.*, 192.

بسیار می شود، هر چند هیچ مفهومی کافی به آن نیست و بالنتیجه به وسیلهٔ لفظ و کلام نمی تواند آن را مفهوم و معقول ساخت.

نکتهٔ دومی که می توان ذکر کرد اصرار کانت به اصیل و ابتکاری بودن نبوغ است. «همه موافقند که نبوغ بالکل برخلاف روح تقلید است».[۸۰] پس لازم می آید که نبوغ آموختنی باشد. اما لازم نمی آید که نبوغ از همهٔ قواعد و آموزشهای فنی بی نیاز باشد. اصالت و ابتکار یگانه شرط ضروری نبوغ به عنوان پدیدآورندهٔ صنایع ظریفه نیست.

۶. جدل حکم ذوقی

علاقهٔ کانت را به روش قرینه‌سازی شبه معماری قبلا هم تذکر داده‌ایم. این روش در *نقد حکم و تصدیق* و در دو *نقد* اول او نمایان است. همان طور که او یك استنتاج حکم ذوقی محض به دست می دهد، *جدل حکم ذوقی*[۸۱] را هم به اختصار به دست می دهد. این جدل حاوی بیان یك حکم معارض یا جدلی الطرفین[۸۲] و راه‌حل آن است.

احکام معارض یا جدلی الطرفین به قرار زیر است: «*فرض اصلی یا نهاده:* حکم ذوقی مبتنی بر مفاهیم عقلی نیست، زیرا در غیر این صورت محل اختلاف خواهد بود (یعنی صحت آن به وسیلهٔ دلیل تعیین می شود). فرض خلاف یا *وانهاده*: حکم ذوقی مبتنی بر مفاهیم عقلی است، زیرا در غیر این صورت علی‌رغم اختلاف آن نمی توان دربارهٔ آن مناقشه کرد (یعنی نمی توانیم تصدیق دیگران را به حکم خود دعوی کنیم).»[۸۳]

راه‌حل و طریق رفع تعارض این است که ثابت کند که نهاده و وانهاده متناقض نیستند، زیرا لفظ «مفهوم» در این دو قضیه به یك معنی استعمال نشده است. در نهاده به این معنی است که حکم ذوقی مبتنی بر مفاهیم متعین نیست، و این کاملا صحیح است. در وانهاده به این معنی است که حکم ذوقی مبتنی بر یك مفهوم غیرمتعین یعنی زمینهٔ فوق حسی پدیدارهاست، و این هم صحیح است. زیرا بنا به رأی کانت این مفهوم غیرمتعین، مفهوم مبنای کلی معلل به غرض بودن ذهنی طبیعت برای حکم است؛ و این به عنوان مبنای دعوی صحت و اعتبار کلی حکم لازم خواهد بود. اما این مفهوم معرفتی دربارهٔ عین متعلق آن نمی دهد و نیز دلیل ثبوت حکم را هم فراهم نمی سازد. از این رو اصل قضیه، یعنی نهاده، و نقیض آن یعنی وانهاده هردو ممکن است صادق باشند و تعارض ظاهری بین آنها از میان می رود.

---

80. *J.*, 183.

۸۱. همچنین بر قسمت اول *نقد حکم و تصدیق* ضمیمه‌ای تحت عنوان «تعلیم روش ذوق» می افزاید. اما این ضمیمه بسیار مختصر است.

۸۲. antinomy. اصطلاح «جدلی الطرفین» را مدیون دانشمند محترم آقای مهدی حائری یزدی هستم. — م.

83. *J.*, 234.

۷. زیبا به عنوان علامت خیر اخلاقی

اینکه حکم ذوقی به تعبیری مبتنی بر مفهوم غیرمتعین زمینهٔ[۸۴] فوق حسی پدیدارهاست، می‌رساند که بین ذوقیات و اخلاق رابطه‌ای موجود است. زیرا حکم ذوقی به طور غیرمستقیم مستلزم این مفهوم غیرمتعین است؛ و تأمّل دربارهٔ قانون اخلاقی، به مفهوم فوق حسی یا معقول یك مضمون متعین می‌دهد. پس عجب نیست که کانت می‌گوید «امر زیبا علامت خیر اخلاقی است»[۸۵] و «ذوق، در معنی، قوهٔ حکم کردن دربارهٔ مثال حسی مفاهیم اخلاقی است (به وسیلهٔ یك قسم تمثیل که در تفکر ما دربارهٔ هردو اینها مضمون است)».[۸۶]

اما مقصود کانت از علامت چیست؟ مثال خود او کاملا وافی به معنی آن است. اگر دولت سلطنتی به وسیلهٔ قوانین ناشی از مردم[۸۷] اداره شود مانند یك جسم زنده است، و اگر برحسب ارادهٔ انفرادی و مطلقهٔ یك نفر جبار اداره شود شبیه ماشین است (مثلا آسیای دستی). ولی این شباهت در هر دو مورد فقط برحسب علامت است. دولت از نوع اول در حقیقت مثل جسم زنده نیست و دولت از نوع دوم فی‌الواقع شباهتی به آسیای دستی ندارد. در عین حال بین قواعدی که برحسب آن راجع به نوع دولت و علیت آن می اندیشیم از یك طرف و علامت ممثلهٔ علیت آن از طرف دیگر، مماثلتی موجود است. لذا کانت مفهوم علایمی خود را بر تمثیل مبتنی می سازد. اکنون این مسئله مطرح می شود که بین احکام ذوقی و احکام اخلاقی، یا میان امر زیبا و خیر اخلاقی، چه مماثلتی هست که به ما حق می‌دهد که اولی را علامت دومی بدانیم؟

بین امر زیبا و خیر اخلاقی از این حیث مماثلت هست که هردو بلاواسطه لذت می بخشند. یعنی بین آنها از این جهت که هردو بلاواسطه لذت می‌دهند مشابهت است، ولی در عین حال اختلافی هم هست. زیرا امر زیبا در شهود تأمّلی لذت می‌دهد و خیر اخلاقی درمفهوم عقلی. همچنین امر زیبا به تفکیك از هرگونه علاقه و غرضی لذت می بخشد؛ و هر چند خیر اخلاقی در واقع مشوب به علاقه و غرض است، اما مقدم بر حکم اخلاقی نیست بلکه تابع آن است. پس در اینجا هم مماثلت هست. نه شباهت کامل. بعلاوه در حکم ذوقی مخیله با فاهمه سازگاری دارد و این سازگاری، مماثل با سازگاری اخلاقی اراده با خود، برحسب قانون کلی عقل عملی، است. بالاخره بین دعوی کلیت[۸۸] از جانب اصل ذهنی در حکم ذوقی ودعوی کلیت از جانب اصل عینی اخلاق، مماثلتی موجود است.

نحوهٔ سخن کانت ممکن است گاهی موهم این معنی گردد که می خواهد تجربهٔ ذوقی را اخلاقی کند. مثلا می گوید: «مقدمهٔ حقیقی برای بنای ذوق، رشد مفاهیم اخلاقی و پرورش

---

84. substrate 85. *J.*, 258. 86. *J.*, 263.

۸۷. عبارت کانت چنین است: Nach inneren volksgesetzen (*J.* 256.). شاید منظور اصلی او مفهوم روسو از قانون، به عنوان تجلی ارادهٔ عموم، است.

88. universality

حس اخلاقی است، زیرا فقط هنگامی که احساس را با این توافق می‌دهیم، ذوق اصیل وواقعی ممکن است صورت معین غیرمتغیر اختیار نماید.»[۸۹] لیکن کانت نمی‌خواهد احکام ذوقی را مبدل به احکام اخلاقی کند؛ چنانکه دیدیم، بر خصوصیات احکام ذوقی اصرار و تأکید دارد. مطلبی که می‌خواهد بیان کند این است که تجربهٔ ذوقی حلقهٔ رابطی بین عالم محسوس مدرك درمعرفت علمی و عالم فوق حسی مدرك در تجربهٔ اخلاقی است. و بیشتر برای تأکید این مطلب است که توجه را به مماثلت بین امر زیبا و خیر اخلاقی جلب می‌کند.

۸. حکم معرفة‌الغایتی

دیدیم که حکم ذوقی مربوط به صورتِ معلل به غرض بودن عین است، تاحدی که این معلل به غرض بودن بدون تصور غرض و غایتی ادراك شود، و از این جهت به تعبیری حکم معرفة‌الغایتی است. در اصطلاح کانت، این حکم حکم معرفة‌الغایتی صوری و ذهنی است. به این معنی صوری است که وجود چیزی را تبیین نمی‌کند و در واقع فی‌حد ذاته مربوط به چیزهای موجود نیست. بلکه پیش از هر چیز مربوط به تصورات است. و به این معنی ذهنی است که مربوط به احساسات شخصی است که حکم را صادر می‌کند؛ یعنی از یك رابطهٔ ضروری بین تصوریك عین، به عنوان معلل به غرض، ولذتی که همراه با این تصور است خبر می‌دهد.

گذشته از حکم معرفة‌الغایتی ذهنی و صوری، حکم معرفة‌الغایتی عینی صوری هم هست. این قسم حکم، بنا به نظر کانت، در ریاضیات یافت می‌شود. یکی از مثالهای او این است که شکل ساده‌ای مانند دایره حاوی مبنای حل تعدادی مسائل هندسی است. مثلا اگر کسی بخواهد مثلثی را که قاعده وزاویهٔ مقابل آن داده شده است رسم کند، «دایره مکان هندسی تمام مثلثهایی است که با این شرط مطابقت دارند».[۹۰] و حکم دربارهٔ مناسب بودن دایره برایِ این مقصود، حکم معرفة‌الغایتی خواهد بود؛ زیرا از«معلل به غرض بودن» خبر می‌دهد. ضمناً حکم معرفة‌الغایتی صوری است، از این جهت که مربوط به چیزهای موجود و نسبت علیت نیست. در ریاضیات محض «خبری دربارهٔ وجود اشیاء گفته نمی‌شود، فقط راجع به امکان آنها بحث می‌شود».[۹۱] لیکن با این حال حکم عینی است نه ذهنی، زیرا اشاره‌ای به احساسات یا خواهشهای نفسانی شخص صادرکنندهٔ حکم ندارد.

علاوه بر احکام معرفة‌الغایتی صوری احکام معرفة‌الغایتی مادی، که به اشیاء موجود مربوط است، نیز وجود دارد، و این احکام هم ممکن است ذهنی یا عینی باشند. در صورتی که خبر از قصد و غرض انسانی بدهند ذهنی هستند، و هرگاه مربوط به اغراض طبیعت باشند عینی خواهند بود. بخش دوم نقد حکم وتصدیق دربارهٔ قسم چهارم، یعنی احکام معرفة‌الغایتی

---

89. *J.*, 264. 90. *J.*, 272. 91. *J.*, 279.

عینی مادی، بحث می کند. و هر وقت کانت فقط راجع به «احکام معرفة‌الغایتی» سخن می گوید، مقصود او این قسم حکم است.

اما تمایز دیگری را هم باید قائل شد. وقتی که می گوییم در طبیعت غرض و غائیت هست، اشارهٔ ما یا با غائیت نسبی (که آن را خارجی هم می گویند) است یا غائیت درونی. مثلا اگر بگوییم گوزن در نواحی قطب شمال موجود است تا اسکیموها بتوانند گوشت بخورند، این مورد از موارد غائیت یا معلل به غرض بودن نسبی یا خارجی است. یعنی می گوییم که غرض طبیعی از گوزن خدمت کردن به چیزی در خارج از خود گوزن است. اما اگر بگوییم که گوزن خود فی حد ذاته غرضی است، یعنی یك کل آلی است که اجزاءِ آن متقابلا به یکدیگر ارتباط دارند و برای کلی که اجزاءِ آن هستند وجود دارند، موردی از موارد غائیت درونی خواهد بود. یعنی غرض طبیعی یا غایت وجود گوزن در خود آن، به عنوان یك کلّ آلی، است و نه نسبت به چیزی که در خارج ذات آن قرار دارد.

اکنون حکم اوّل را، که می گوید گوزن برای خاطر افراد بشر وجود دارد، ملاحظه کنیم. این حکم می‌خواهد وجود گوزن را توجیه کند ولی با تبیین علی فرق دارد. زیرا تبیین علّی (برحسب مقولهٔ متشاکلهٔ علیت) فقط می گوید که چگونه گوزن به وجود می آید ولی نمی گوید که *چرا* وجود دارد. حکم معرفة‌الغایتی نسبی می خواهد پاسخ سؤال *چرا* را بدهد. لیکن این پاسخ، به هر حال، فرضی خواهد بود. یعنی بر فرض این است که افراد انسانی باید در ناحیهٔ قطبی باشند. ولی هرچه در طبیعت تحقیق کنیم تحقیق ما نشان نمی‌دهد که باید افراد انسانی در نواحی قطبی باشند. از لحاظ روانشناسی مفهوم است که تمایل ما به این است که تصور کنیم که گوزن برای خاطر اسکیموها و علف برای گوسفند و گاو وجود دارد؛ ولی، تا جایی که به علم ما مربوط است، می توانیم همچنین بگوییم که افراد انسانی در نواحی قطبی وجود دارند زیرا اتفاقاً گوزن در آنجا هست، و گوسفند و گاو در بعضی نواحی وجود دارند و در نواحی دیگر وجود ندارند، زیرا در نواحی اول اتفاقاً غذای مناسب برای آنها هست و در نواحی دیگر نیست. به عبارت دیگر، گذشته از سایر ایرادات ممکن بر قول به غائیت خارجی در طبیعت، احکام ما هرگز نمی تواند مطلق باشد و ما هرگز محق نیستیم که مطلقاً بگوییم که گوزن برای انسان وجود دارد و گیاه برای گاو و گوسفند. ممکن است احکام مزبور صحیح باشد، ولی ما نمی توانیم به صحت آنها علم داشته باشیم. زیرا نمی توانیم رابطهٔ ضروریی که صدقشان را ثابت می کند ملاحظه کنیم.

لیکن احکام دربارهٔ غائیت درونی احکام معرفة‌الغایتی مطلق اند، یعنی مشعرند بر اینکه محصول معینی از طبیعت فی نفسه غرض یا غایت طبیعت[۹۲] است. در مورد غائیت نسبی می گوییم که چیزی برای چیز دیگر وجود دارد، هرگاه این چیز دیگر تجسم غرضی از اغراض

92. naturzweck

طبیعت باشد. اما در مورد غائیت ذاتی یا درونی می گوییم که چیزی تجسّم غرضی از اغراض طبیعت است، به دلیل اینکه شیء مزبور همان است که هست، نه به دلیل نسبتش با چیز دیگر. لذا این سؤال مطرح می شود که شرایط لازم برای این گونه حکم کردن چیست؟

«از نظر من، به نحو بدوی، یك شیء وقتی به عنوان غرض طبیعت وجود دارد که هم علت خود باشد و هم *معلول* خویش، هر چند به دو معنی.»[۹۳] کانت درختی را مثال می زند. درخت نه فقط فرد دیگری از نوع خود را تولید می کند، بلکه خویشتن را نیز، به عنوان فرد، تولید می کند. زیرا در جریان عمل نمو و رویش، ماده را به نحوی دریافت می کند و سازمان می دهد که کل جریان را می توان تولید نفس[۹۴] نامید. بعلاوه یك نسبت وابستگی متقابل بین جزء و کل برقرار است. مثلا برگها به وسیلهٔ درخت تولید می شوند، اما در عین حال درخت را حفظ می کنند، به این معنی که کندن مکرر برگها سرانجام درخت را خشك خواهد کرد.

کانت در تعریف دقیق تر یك شیء به عنوان غرض طبیعت، می گوید که اجزاء باید چنان به هم مربوط باشند که از طریق علیت خود یك کل به وجود آورند. در عین حال، کل را می توان علت غایی سازمان اجزاء دانست. «در یك چنین محصولی از طبیعت هر جزء نه فقط به واسطهٔ کلیهٔ سایر اجزاء وجود دارد، بلکه برای خاطر سایر اجزاء و کل، یعنی به عنوان یك آلت[۹۵]، نیز وجود دارد.»[۹۶] معهذا این توصیف کافی نیست. زیرا یك جزء ساعت را می توان به عنوان اینکه برای سایر اجزاء و کل وجود دارد لحاظ کرد، ولی ساعت محصول و مولود طبیعت نیست. پس باید علاوه کرد که اجزاء باید چنان لحاظ شوند که هریك دیگری را متقابلا ایجاد می کنند. و فقط چنین محصولی را می توان غرض طبیعت نامید، زیرا نه فقط سازمان دارد بلکه خود خویشتن را سازمان می دهد. چنین محصولی را می توان دارای قوهٔ مصوره[۹۷] یا صورت بخش در خود دانست، که در یك محصول مصنوعی یا یك ماشین مثل ساعت موجود نیست. ساعت قوهٔ محرکه[۹۸] دارد، اما قوهٔ مصوره ندارد.

پس برای حکم دربارهٔ غائیت درونی در موجودات سازمند[۹۹]، یعنی دارای سازمان، اصلی داریم و «این اصل که در عین حال تعریف هم هست به قرار زیر است: *محصول سازمند طبیعت آن است که در آن هر چیزی متقابلا غایت و وسیله است*. در این محصول هیچ چیزی عبث یا بدون غرض یا قابل اسناد به مکانیزم کورکورانهٔ طبیعت نیست».[۱۰۰] اصل مزبور، به این تعبیر که صورت یافتن آن به وسیلهٔ مشاهدهٔ اجسام آلی طبیعی انجام می گیرد، مأخوذ از تجربه است. اما از طرف دیگر، «به واسطهٔ کلیت و ضرورتی که به چنین غائیتی حمل می نماید»[۱۰۱] نمی تواند

---

93. *J.*, 286. 94. self-production 95. organ. 96. *J.*, 291.
97. formative power (eine bildene kraft)
98. moving power (eine bewegende kraft) 99. organized 100. *J.*, 295-6.
101. *J.*, 298.

صرفاً مبتنی بر مبانی تجربی باشد؛ و باید مبتنی بر یك اصل پیشینی، یعنی مفهوم غرض طبیعت، باشد که مفهوم تنظیمی است (و نه مفهوم تقومی). کانت می‌گوید که اصل مذکور در فوق را ممکن است قاعده‌ای برای استفاده از این مفهوم تنظیمی در تصدیق و قضاوت غائیت درونی موجودات سازمند نامید.

اما اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا ما می‌توانیم با قول به دوگانگی در طبیعت قانع باشیم؟ می‌توان گفت که غائیت درونی یا معلل به غرض بودن فقط در مورد موجودات آلی، یعنی موجوداتی که خود خویشتن را سازمان می‌دهند[۱۰۲]، برای ما ثابت می‌شود. زیرا به طور اطلاق هر چه باشد، ما لااقل در مقامی نیستیم که از این گونه موجودات فقط برحسب علّیت مکانیکی، یعنی برحسب مقولهٔ متشاکلهٔ علیت، تبیین کافی به دست دهیم. اما در مورد اجسام غیر آلی چنین نیست، زیرا در مورد آنها به مفهوم غائیت ظاهراً احتیاج نداریم. پس آیا باید قانع شویم که در طبیعت انشقاق و انشعابی قائل باشیم و مفهوم علیت غایی را در مورد پاره‌ای انواع موجودات به کار ببریم و در مورد سایرین به کار نبریم؟

بنا به رای کانت نمی‌توان با یك چنین دوگانگیی قانع بود، زیرا مفهوم غائیت، یعنی قصد و غرض در طبیعت، یك مفهوم تنظیمی برای تعبیر قوهٔ حکم و تصدیق دربارهٔ طبیعت است. و لذا می‌رسیم به نظری که طبیعت را به عنوان نظام غایات لحاظ می‌کند و این نظر به نوبهٔ خود منجر به این می‌شود که طبیعت را، آن طور که به نحو تجربی در ادراك حسی عرضه می‌شود، به یك زمینهٔ فوق حسی مرجوع داریم. در واقع، نفس مفهوم قصد و غرض طبیعی ما را به وراءِ عرصهٔ تجربهٔ حسی می‌برد. زیرا این مفهوم در محض ادراك حسی عرضه نمی‌شود، بلکه یك اصل تنظیمی است برای حکم کردن نسبت به آنچه ادراك می‌شود. و ما طبیعتاً تمایل داریم که کل طبیعت را برحسب این مفهوم متحد سازیم. «هرگاه یك بار در طبیعت قوه‌ای را کشف کرده باشیم که محصولاتی را فراهم می‌سازد که ما فقط برحسب مفهوم علل غایی می‌توانیم آنها را بیندیشیم، آنگاه فراتر می‌رویم و حق داریم حکم کنیم که آن امور نیز به یك نظام غایات تعلق دارند، که... مستلزم این نیست که اصل امکان آنها را در ورای مکانیزم عللی که کورکورانه عمل می‌کنند جستجو کنیم. چه مفهوم نخست، از لحاظ دلیل و مبنی، ما را خود به ماوراءِ عالم محسوس می‌آورد؛ زیرا وحدت اصل فوق حسی باید به این طریق نه فقط در مورد بعضی انواع موجودات طبیعی صحیح و معتبر شمرده شود، بلکه در مورد کل طبیعت، به عنوان نظام واحد، صحیح به شمار آید.»[۱۰۳]

فهم این نکته البته مهم است که اصل غائیت در طبیعت، از نظر کانت، مفهوم تنظیمی حکم تفکری است، و قواعدی که از آن ناشی می‌شوند اصولی هستند که در طریق تحقیق و اکتشاف قرار می‌گیرند (ولو خود قابل اثبات باشند). نباید علوم طبیعی را با الهیات خلط کرد. مثلا نباید

102. self-organizing beings

103. *J.*, 304.

مفهوم خدا را در علوم طبیعی وارد کرد تا بتوان غائیت را تبیین کرد. «اما علم فیزیك برای اینکه خود را دقیقاً در حدود خود نگاه دارد، از این مسئله که غایات در طبیعت[۱۰۴]، به قصد و عمدند یا بدون قصد و عمد، انتزاع می کند. زیرا این کار به منزلهٔ مداخله در قلمرو بیگانه (یعنی در قلمرو مابعدالطبیعه) است. همین قدر کافی است که اعیانی هستند که از لحاظ صورت ذاتی و درونی خود قابل تبیین اند، یا حتی فقط به وسیلهٔ قوانین طبیعی، که جز با اصل دانستن مفهوم غایات قابل شناختن نیستند، وجود دارند.»[۱۰۵] مفهوم قصد و غرض طبیعت، تا آنجا که به علوم طبیعی مربوط است، یك اصل تحقیقی و اکتشافی مفید و حتی ضروری است. ولی هر چند معرفة الغایت طبعاً مؤدی به الهیات می شود، به این معنی که تعبیر معرفة الغایتی طبیعت طبعاً منجر به این فرض می گردد که طبیعتْ عملِ یك موجود عاقل است که به قصد و غرض خاص عمل می کند، اما به این معنی نیست که وجود خدا را ممکن است نتیجه‌ای دانست که بر مبنای علوم طبیعی قابل اثبات است. زیرا مفهوم تنظیمیِ حکم تفکری و قواعدی که حاکم بر استعمال آن اند، اصول ذهنی هستند. در طرف ذهن، حکم معرفة الغایتی می تواند ما را یاری کند که شکاف بین عرصه‌های پدیداری و ناپدیداری را پر کنیم؛ اما نمی تواند مبنای یك الهیات جزمی[۱۰۶] قرار گیرد.

۹. معرفة الغایت و مکانیزم

چنانکه دیدیم، توجه کانت معطوف به آن چیزی است که آن را غائیت یا معلل به غرض بودن درونی می خواند، یعنی غائیتی که در یك موجود آلی به وسیلهٔ ارتباط اجزاء آن با یکدیگر و با کل موجود ظاهر می گردد؛ و تبیین مکانیکی صرف در مورد این گونه موجودات کافی نیست.

ولی مطلب به آن سادگی که از این نحو بیان موضع کانت برمی آید نیست. از یك طرف، مقولات از لحاظ تجربه مقوّم هستند. و هر چند این چیزی دربارهٔ حقیقت ناپدیداری یا فوق حسی نمی گوید، این قدر می رساند که کلیهٔ پدیدارها باید برحسب علیت مکانیکی قابل تبیین باشند؛ یا لااقل باید به این نحو تبیین پذیر شناخته شوند. از طرف دیگر، ملاحظهٔ موجودات آلی ما را بر آن می دارد که در تعبیر آنها از مفهوم غائیت استفاده کنیم. چنانکه کانت می گوید، فاهمه قاعده‌ای را برای صدور حکم دربارهٔ اشیاءِ جسمانی پیشنهاد می کند و عقل قاعدهٔ دیگری را. و چنین می نماید که این دو قاعدهٔ قوهٔ حکم و تصدیق معارض یکدیگر هستند. و لذا یك تعارض احکام، یا لااقل تعارض احکام ظاهری، حاصل می شود که کانت آن را تحت عنوان کلی *جدل حکم معرفت الغایتی* مورد بحث قرار می دهد.

این تعارض احکام نخست به نحو زیر بیان شده است: «*اولین قاعدهٔ قوهٔ حکم و تصدیق* این قضیه است: حکم دربارهٔ امکان حصول اشیاءِ مادی و صور آنها فقط برحسب قوانین مکانیکی

---

104. naturzwecke
105. *J.*, 307-8.
106. dogmatic metaphysics

صرف ممکن است. *قاعدهٔ* دوم *قضیهٔ مقابل* آن است که می‌گوید: بعضی محصولات طبیعت مادی را نمی‌توان حکم کرد که برحسب قوانین مکانیکی صرف ممکن است. (حکم دربارهٔ آنها مستلزم قانون علیت دیگری، یعنی علل غایی، است.)»[۱۰۷]

کانت می‌گوید که اگر این قواعد را به اصول مقومهٔ امکان اعیان تبدیل کنیم، مسلماً با تناقض روبه‌رو خواهیم شد. زیرا دو قضیهٔ ذیل به دست می‌آید: «قضیه: حصول کلیهٔ اشیاء مادی فقط برحسب قوانین مکانیکی صرف ممکن است. *قضیهٔ مقابل*: حصول بعضی اشیاء مادی برحسب قوانین مکانیکی صرف ممکن نیست.»[۱۰۸] و این دو قضیه، به وضوح، متناقض هستند. ولی قوهٔ حکم و تصدیق اصول مقومهٔ امکان اعیان را فراهم نمی‌سازد و هیچ گونه اثبات هر یك از دو قضیه، را به نحو پیشینی، نمی‌توان به دست داد. پس برمی‌گردیم به تعارض احکامی که نخست بیان کردیم، که در آنجا دو قاعده برای حکم کردن دربارهٔ اشیاءِ مادی برحسب قوانین تجربی طبیعت داریم. عقیدهٔ کانت این است که این دو قاعده در حقیقت با یکدیگر تناقض ندارند.

علت اینکه متناقض نیستند این است که اگر من بگویم باید حکم کرد که امکان حصول اشیاء مادی برحسب قوانین مکانیکی صرف است (یعنی بدون در نظر گرفتن مفهوم غرض یا غائیت)، مقصودم این نیست که حصول اشیاءِ مادی فقط به این طریق ممکن است. مقصودم این است که باید آنها را چنین لحاظ کنم که فقط به این طریق ممکن هستند. به عبارت دیگر، من این اصل را وضع می‌کنم که در تحقیق علمی طبیعت باید تبیین مکانیکی را، تا جایی که ممکن است، پیش ببرم؛ و این مانع از آن نیست که حکم کنم که در مورد بعضی اشیاءِ مادی نمی‌توانم تبیین کافی برحسب علیت مکانیکی فراهم کنم، و باید مفهوم علیت غایی را داخل کنم. اما به طور جازم نمی‌گویم که ممکن نیست موجودات آلی به واسطهٔ عمل قوانین علی مکانیکی ایجاد شوند. می‌گویم که نمی‌دانم چگونه اصل کلی تبیین حصول اشیاء مادی برحسب علیت مکانیکی، ممکن است در این مورد اطلاق گردد؛ و مجبور می‌شوم که این گونه موجودات را غایت، یعنی تجسم اغراض طبیعت، بدانم، ولو مفهوم غرض طبیعت درنظرم کاملا روشن نباشد.

کانت یادآوری می‌کند که در تاریخ فلسفه طرق مختلف برای تبیین معلل به غرض بودن طبیعت پیدا شده است، و آنها را تحت دو عنوان کلی اصالت معنی و اصالت واقع می‌آورد. به موجب اصالت معنی، این معلل به غرض بودن بدون طرح و تدبیر است؛ ولی اصالت واقع می‌گوید که بر طبق طرح و تدبیر است. کانت نظام فلسفی اصالت ذرّگانیان[۱۰۹] یونانی را، که بر طبق آن هر چیزی به موجب عمل قوانین حرکت انجام می‌گیرد، و نظام فلسفی اسپینوزا را، که بر طبق آن معلل بودن به غرض در طبیعت برحسب تقدیر و ناشی از خاصیت جوهر نامتناهی

107. *J.*, 314. 108. *J.*, 314-15. 109. atomists

است، تحت عنوان اصالت معنی و هم نظریهٔ جاندار بودن ماده[110] و هم اعتقاد به خدا را تحت عنوان اصالت واقع می آورد.

انتخاب این دو عنوان به نظر غریب می آید؛ زیرا غریب است که فلسفهٔ ذیمقراطیس و ابیقورس «اصالت معنی» نامیده شوند. لیکن نکتهٔ عمده‌ای که باید ملاحظه کرد این است که به نظر کانت اعتقاد به خدا[111] بیشتر از همهٔ تبیینات دیگر قابل قبول است. ابیقورس می خواهد معلل به غرض بودن در طبیعت را به وسیلهٔ تصادف محض و کورکورانه تبیین کند؛ اما به این طریق «چیزی، حتی توهم در حکم معرفة الغایتی، تبیین نمی گردد».[112] نظام اسپینوزا به این نتیجه مؤدی می گردد که همه‌چیز معلل به غرض است، زیرا همه‌چیز ضرورتاً از جوهر لازم می آید و این معنی معلل بودن به غرض است. اما قول به اینکه چیزی فقط به این جهت که شیء است معلل به غرض است، معادل است با اینکه بگوییم که هیچ چیز معلل به غرض نیست. کانت می گوید راست است که تعلیم اسپینوزا را دربارهٔ وجود اصیل نمی توان بآسانی رد کرد، ولی این به واسطهٔ آن است که این تعلیم در اصل قابل فهم نیست. اما در مورد نظریهٔ جاندار بودن ماده باید گفت که به طور کلی، «امکان ذی حیات بودن ماده حتی قابل اندیشه هم نیست، زیرا مفهوم آن حاوی تناقض است، چه بی‌جان بودن خاصیت ذاتی ماده محسوب می شود».[113] پس باقی می ماند اعتقاد به خدا، که بر سایر تبیینات از این جهت برتری دارد که قصد و غرض را در طبیعت به یك وجود اصیلی که از روی عقل عمل می کند نسبت می دهد.

اما اعتقاد به خدا هر چند بر سایر تبیینات غائیت در طبیعت رجحان دارد، لیکن قابل اثبات نیست. «بالأخره کاملترین معرفة الغایت چه چیزی را ثابت می کند؟ آیا ثابت می کند که یك چنین وجود عاقلی هست؟ نه! چیزی ثابت نمی کند، جز اینکه برحسب قوام قوای شناسایی ما، و در نتیجهٔ ترکیب تجربه با عالیترین اصول عقل، نمی توانیم در نزد خود مطلقاً مفهومی از امکان یك چنین عالمی حاصل کنیم، مگر اینکه برای آن علتی اعلا بیندیشیم که با *طرح* و *تدبیر* *عمل* می کند. پس از نظر عینی نمی توان این قضیه را تصدیق کرد که یك هستی اصیل و عاقلی وجود دارد. فقط از نظر ذهنی و برای استفادهٔ قوهٔ حکم و تصدیق در تفکر آن راجع به اغراض در طبیعت، که برحسب اصل دیگری جز اصل علیتِ با طرح و تدبیرِ یك علت عالی نمی توان اندیشید، می توان آن را تصدیق کرد.»[114]

پس یك بار دیگر مفهوم قصد و غرض در طبیعت یك اصل تنظیمی است که قواعد حکم و تصدیقی به وجود می آورد که در طریق تحقیق و اکتشاف واقع می شوند. اینها در حکم و تصدیق دربارهٔ موجودات آلی مفید و حتی ضروری هستند؛ و ما طبعاً نخست به مفهوم کل طبیعت، به عنوان یك نظام غایات، واصل می گردیم و سپس و ثانیاً به مفهوم یك علت عاقلهٔ طبیعت. ولی

---

110. hylozoism 111. theism 112. *J.*, 325. 113. *J.*, 327.
114. *J.*, 335-6.

دراینجا سروکار ما با مستلزمات نتایج یك مفهوم تنظیمی ذهنی است، نه دلیل عینی. از طرف دیگر نمی توان ثابت کرد که علیت غایی در طبیعت محال است. البته نمی توانیم به طریق مثبت بفهمیم که چگونه علیت مکانیکی و غایی بالمآل سازش می یابند، یعنی چگونه اشیاء در آن واحد تابع دو قسم قانون علی هستند. ولی این امکان هست که آنها در «زمینهٔ فوق حسی» طبیعت، که ما به آن دسترسی نداریم، سازش می یابند. اعتقاد به خدا بهترین طرح و قالب را برای اندیشه دربارهٔ طبیعت فراهم می سازد، هر چند حقیقت عینی آن قابل این نیست که از لحاظ نظری مبرهن گردد.

۱۰. علم کلام فیزیکی و علم کلام اخلاقی

در اواخر کتاب نقد حکم و تصدیق، کانت یك بار دیگر نقایص علم کلام مبتنی بر مفهوم قصد وغرض یا غائیت در طبیعت را (که آن را علم کلام فیزیکی[۱۱۵] می نامد) مورد بحث قرار می دهد. چنانکه قبلا، هنگام بررسی نقد علم کلام نظری او، دیدیم، یك دلیل بر وجود خدا، که مبتنی بر شواهد تجربی طرح و تدبیر یا قصد و غرض در طبیعت باشد، حداکثر فقط مفهوم یك طراح یا معمار طبیعت را حاصل می کند، و نمی تواند مفهوم یك علت اعلا را برای وجود عالم ثابت بدارد. و همچنین نمی تواند جز عقل صفتی برای این طراح فوق بشری تعیین کند؛ و علی الخصوص ممکن نیست صفات اخلاقی به این هستی نسبت بدهد. اکنون کانت علاوه می کند که دلیل کلامی و فیزیکی حداکثر ما را به مفهوم «یك فهم هنری[۱۱۶] برای اغراض پراکنده»[۱۱۷] واصل می سازد. یعنی تفکر دربارهٔ پاره‌ای موجودات مادی (آلی) مؤدی به مفهوم یك عقل فوق بشری می گردد که خود را در این موجودات متجلی می نماید. لیکن مؤدی به مفهوم یك حکمت[۱۱۸] بالغهٔ الهی[۱۱۹]، که تمام عالم را برای یك غایت نهایی اعلا خلق کرده است، نخواهد شد. یکی از دلایل این امر آن است که دلیل کلامی و فیزیکی مبتنی بر داده‌های تجربی است، وکل عالم یك دادهٔ تجربی نیست. نمی توان اغراض ومقاصد «پراکنده»‌ای را که در طبیعت می بینیم به وحدت یك غایت نهایی مشترك مرجوع داریم.

لیکن اگر مطلب را از نظرگاه دیگری، یعنی از نظر آگاهی اخلاقی، لحاظ کنیم وضع فرق خواهد کرد. چنانکه در فصل چهاردهم دیدیم، قانون اخلاقی اقتضا دارد که نه فقط وجود یك عقل فوق بشری را فرض کنیم بلکه خدا را فرض کنیم، که علت نامتناهی و اعلای همهٔ چیزهای متناهی است. و باید خدا را به عنوان آفریننده و القاکنندهٔ عالم برای یك غایت نهایی تعقل کنیم. اما این غایت چه می تواند باشد؟ به نظر کانت این غایت انسان است». «بدون

115. physico-theology

116. kunstverstand

117. *J.*, 408.

118. weisheit

۱۱۹. همان.

انسان کل خلقت بیابانی عبث و بدون غرض و غایت خواهد بود».[120] ولی «شناختن انسان به عنوان غایت خلقت فقط از این نظر است که او موجودی اخلاقی است».[121] باید غرض و غایت خلقت را یك غرض اخلاقی دانست، یعنی رشد و تکامل انسان به عنوان یك موجود اخلاقی در یك ملکوت محقق غایات، که بالنتیجه متضمن سعادت بشری در ائتلاف و سازگاری مراتب مادی و اخلاقی خواهد بود.

پس می‌توان به این قول متمایل شد که در نظر کانت «علم کلام اخلاقی» نقایص علم کلام فیزیکی را رفع و آن را تکمیل می‌کند. ولی ضمناً کانت اصرار دارد که علم کلام اخلاقی بالکل مستقل از علم کلام فیزیکی است، به این معنی که علم کلام اخلاقی مستلزم علم کلام فیزیکی نیست. تا به جایی که علم کلام فیزیکی «یك معرفة الغایت فیزیکی است که غلط فهمیده شده و فقط تمهید و مقدمه‌ای بر علم کلام است».[122] فقط هنگامی می‌توان آن را علم کلام نامید که از اصول علم کلام اخلاقی استمداد می‌کند، و به خودی خود لایق نام علم کلام نیست، زیرا به همین منوال، یا بهتر از آن، ممکن است مؤدی به «علم ارواح خبیثه»[123]، یعنی مفهوم نامحدود قوه یا قوای فوق بشری، بشود. به عبارت دیگر، در حالی که کانت دلیل کلامی و فیزیکی را در اثبات وجود خدا ارج می‌نهد یك بار دیگر دلیل اخلاقی را مورد تأکید تام قرار می‌دهد.

معهذا دلیل اخلاقی «وجود خدا را به طریق معتبر عینی اثبات نمی‌کند و برای شکاك ثابت نمی‌کند که خُدایی وجود دارد؛ فقط به او می‌گوید که اگر بخواهد موافق با اخلاق بیندیشد باید فرض این قضیه را تحت قواعد عقل عملی خود تصدیق کند».[124] وجود صفات خدا قابل اثبات نیست و موضوع ایمان عملی است نه موضوع شناسایی نظری.

این ایمان آزاد است. ذهن را نمی‌توان مجبور کرد که به دلایل نظری تصدیق کند. ولی این نکته قابل ذکر است که کانت نمی‌خواهد بگوید که ایمان اخلاقی غیرمعقول است. برعکس، «ایمان (به عنوان صفت[125] نه *فعل*[126]) طریقهٔ تفکر اخلاقی[127] عقل است دربارهٔ اعتقاد به آنچه به وسیلهٔ معرفت نظری قابل حصول نیست».[128] برای حصول معرفت نظری به خدا، باید مقولات فاهمه را مورد استفاده قرار داد. لیکن هرچند به وسیلهٔ این مقولات می‌توان دربارهٔ خدا به نحو تمثیلی ورمزی اندیشید، استفادهٔ از آنها نمی‌تواند مؤدی به معرفت به او گردد. زیرا مقولات مزبور معرفت به اعیان را فقط به وسیلهٔ عملشان به عنوان اصول مقومهٔ تجربه می‌دهند، و خدا از نظر کانت متعلق ممکن تجربه نیست. در عین حال اعتقاد به خدا مبتنی بر عقل، در جهت عملی یا اخلاقی آن، است و لذا نمی‌توان آن را غیرمعقول دانست.

ممکن است چنین به نظر بیاید که روی آوردن کانت به موضوع علم کلام فلسفی در آخر

---

120. *J.*, 410. 121. *J.*, 413. 122. *J.*, 410. 123. demonology
124. *J.*, 424. 125. habitus 126. actus 127. Denkungsart
128. *J.*, 462.

کتاب نقد حکم و تصدیق تکرار زایدی است. ولی هر چند متضمن تکرار بعضی مطالب است، اما واقعاً زاید نیست. زیرا این نظر او را تأکید می کند که هر چند احکام و تصدیقات ذوقی و معرفة‌الغایتی باعث می‌شود که طبیعت را به عنوان عرصهٔ امکان غائیت نهایی بدانیم، فقط عقل عملی است که ما را قادر می سازد که به حقیقت ناپدیداری (ذات معقول)، که به نحو مبهم در تجربهٔ ذوقی و تجربهٔ غائیت «عینی» در بعضی موالید طبیعت مضمون است، به اصطلاح شکل معین بدهیم.

فصل ۱۶

کانت: ملاحظاتی دربارهٔ *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* (۷)

۱. انتقال از مابعدالطبیعه به فیزیك

کتاب *نقد حکم و تصدیق* در سال ۱۷۹۰ منتشر شد. کانت، از سال ۱۷۹۶ تا سال ۱۸۰۳، یعنی یك سال پیش از مرگش، مشغول جمع آوری یادداشتهایی برای تألیف کتابی بود دربارهٔ انتقال از مابعدالطبیعهٔ طبیعت به فلسفهٔ طبیعی یا فیزیك. زیرا به عقیدهٔ او این کار برای پرکردن شکاف در فلسفهٔ او لازم بود. مسوداتی که او به جای گذاشت بالاخره از طرف ادیکس[1] بنام *آثار منتشرهٔ پس از مرگ*[2] کانت انتشار یافت.[3] چنانکه می توان از مجموعهٔ یادداشتهایی که برای تألیف کتاب مرتبی فراهم شده انتظار داشت، مکررات آن زیاد است. بعلاوه بعضی نکات بسط و تفصیل داده شده و برخی بدون بسط و تفصیل مانده است. همچنین نمی توان به آسانی معنی اظهارات کانت را بیان کرد یا بین نظرگاههای ظاهراً متغایر جمع کرد. به عبارت دیگر، مفسرین غالباً نمی توانند با قاطعیت تصمیم بگیرند که اگر کانت فرصت می‌داشت تفکرات خود را چگونه می پروراند، کدام را رها می کرد و کدام را نگه می داشت، یا چگونه دقیقاً نظرگاههایی را که سازش دادن آنها با هم لااقل از نظر ما مشکل است با هم سازش می‌داد. بررسی این یادداشتها از لحاظ تعیین تاریخ تحریر آنها نیز کمکی به رفع مشکلات تفسیر آنها نکرده است. لذا هر بیانی از نحوهٔ حرکت فکری کانت، چنانکه از *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* او برمی آید، بیشتر مشکوك و مبتنی بر حدس است. ولی البته مقصود این نیست که آثار مزبور دارای اهمیت نیستند یا می توان از آنها به عنوان تحریرات پیرمردی کهن سال صرف نظر کرد.

مابعدالطبیعهٔ طبیعت مفهوم ماده را، که تابع حرکت درمکان[4] و قوانین آن است[5] تا حدی که

---

1. Adickes   2. *opus postumum*

۳. *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* در مجلدات XXI و XXII از چاپ انتقادی برلین درج شده است. در اینجا ارجاعات رابه شمارهٔ مجلد و صفحه داده‌ایم.

4. bewegliche in raum   5. XXI, p. 526.

این قوانین به نحو پیشینی قابل تعیین باشند، عرضه می‌دارد. اما سروکار فیزیك با «قوانین قوای محركهٔ ماده است تا جایی که در تجربه عرضه شده‌اند».[۶] در بدو نظر شاید چنین بنماید که انتقال از یکی به دیگری و پلی برای مرتبط ساختن آنها لازم نیست. ولی کانت چنین اعتقاد ندارد زیرا تجربه[۷] چیزی نیست که فقط عرضه یا داده شده باشد، بلکه ساخته و ترکیب می‌شود. و فیزیك، اگر به عنوان اینکه مشتغل به قوانین قوای محركهٔ ماده، چنانکه در طبیعت عرضه شده است، لحاظ گردد، مستلزم و مسبوق به فرض چیزی است مقابل و مطابق با شاکلهٔ مفاهیم پیشینی مابعدالطبیعهٔ طبیعت، و این شاکله پلی است بین این مابعدالطبیعه و تصورات تجربی. «انتقال از یك علم به علم دیگر متضمن پاره‌ای مفاهیم واسطه[۸] است که در اولی داده شده و به دومی اطلاق می‌شود و متعلق به قلمرو هردو آنهاست. درغیر این صورت، این پیشروی یك انتقال منظم[۹] نخواهد بود بلکه جهشی[۱۰] خواهد بود که نمی‌توان دانست به کجا می‌رسد؛ و اگر به عقب نگریسته شود معلوم نیست نقطهٔ مبدأ آن کجاست.»[۱۱]

ظاهراً کانت درجستجوی شاکله یا طرحی از علم فیزیك به معنی پیش بینیهایی از تحقیق در طبیعت است. مشاهدهٔ تجربی صرف قوای محركهٔ ماده را، اگر بخواهیم فیزیك علمی باشد، نمی‌توان فیزیك خواند. فیزیك، به عنوان علم، مستلزم نظام است نه صرف مجموعهٔ مشاهدات؛ و نظام دادن برحسب اصول پیشینی صورت می‌گیرد که، به اصطلاح، خطوط هدایت تحقیقات تجربی است. «از شهود تجربی چیزی جز آنچه ما خود در آن نهاده‌ایم برای فیزیك نمی‌توان برگرفت.»[۱۲] لذا «باید اصولی پیشینیی باشد که برحسب آنها قوای محركه نسبت به یکدیگر تنسیق می‌یابند (یعنی بر حسب عنصر صوری)، در حالی که خود این قوای محركه بذاته (برحسب عنصر مادی یا عین) به نحو تجربی مورد لحاظ قرار می‌گیرند».[۱۳] البته بعضی حقایق معین به نحو پیشینی قابل استنتاج اند، ولی پیش بینیهای مشکوك از تحقیقات تجربی در طبیعت هم داریم، به این معنی که می‌دانیم باید فلان یا فلان طور باشد هر چند فقط تحقیق و اثبات تجربی می‌گوید که امر در واقع چگونه است.

پس غرض کانت این است که «شاکله‌ای از قوهٔ حکم و تصدیق برای قوای محركهٔ ماده»[۱۴] ترتیب دهد. مابعدالطبیعهٔ طبیعت که مفهوم ماده را، به عنوان آنچه محکوم به حرکت در مکان است، به دست می‌دهد یك تمایل طبیعی به فیزیك دارد، یعنی به بنیان نهادن یك تعلیم تجربی منظم طبیعت. ولی برای اینکه چنین چیزی ممکن گردد به یك مفهوم واسطه نیاز داریم؛ و این

---

6. XXII, p. 497.

۷. تجربه را چنین وصف می‌کند: «وحدت مطلق معرفت متعلقات حواس»؛ XXII, p. 497.

8. zuischenbegriffe
9. ein gesetzmäsziger uebergang
10. Sprung

11. XXI, pp. 525-6.
12. XXII, p. 323.
13. XXI, p. 291.

۱۴. همان.

مفهوم واسطه به وسیلهٔ مفهوم ماده، تا جایی که قوای محرکه دارد، فراهم می گردد. این مفهوم قسمتی تجربی است، زیرا به موجب تجربه است که ذهن عامل معرفت قوای محرکهٔ ماده را تعقل می کند. ولی قسمتی هم پیشینی است، زیرا نسبتهای قوای محرکه با یکدیگر متضمن قوانین پیشینی مانند قوانین جاذبه و دافعه است. پس مفهوم ماده، از حیث اینکه دارای قوای محرکه است، به این طریق به عنوان مفهوم واسطه بین آنچه پیشینی محض است و آنچه پسینی محض یا تجربی است عمل می کند. کانت پیشنهاد می کند که قوای محرکهٔ ماده را به نحو خاصی ملاحظه کنیم: «بهترین طریق تقسیم قوای محرکهٔ ماده برحسب ترتیب مقولات است، یعنی برحسب کمیت و کیفیت و نسبت و جهت آنها.»[۱۵]

پس، بنا به یك نظر، *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* کانت برنامه‌ای برای اعمال انتقال از مابعدالطبیعهٔ طبیعت به علم فیزیك است. اما این انتقال، به اصطلاح، تحت عنوان کلّی ساختن و ترکیب تجربه از جانب ذهن عامل معرفت قرار می گیرد. کانت در یادداشتهایش به قدری این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد که بعضی خوانندگان او تصور کرده‌اند که بیان او حاکی از یك نظام اصالت معنوی (ایده‌آلیستی) محض است. و اکنون در این باره سخن خواهیم گفت.

۲. فلسفهٔ استعلایی و ساختمان تجربه

در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* کانت، مفاهیم عقل محض مقام مهمی دارند. بنا به نظر کانت، نظام مفاهیم مبنای امکان کل تجربه است. «فلسفهٔ استعلایی، نظام معرفت ترکیبی به وسیلهٔ مفاهیم پیشینی است.»[۱۶] اگر این قضیه را به خودی خود ملاحظه کنیم، ممکن است آن را چنین تعبیر کنیم که فقط راجع به نظام مقولات و اصول پیشینی فاهمه است. ولی این عیناً آنچه کانت در نظر دارد نیست. لفظ «نظام»، که به معنی «نظام کامل امکان کل مطلق تجربه»[۱۷] است، نظام مفاهیم عقل محض است. «فلسفهٔ استعلایی فلسفهٔ محض است (که نه مشوب به عناصر تجربی است و نه مشوب به عناصر ریاضی)، در یك نظام مفاهیم عقل نظری و اخلاقی و عملی، از حیث اینکه مقوم یك کل لابشرط است.»[۱۸] و این نظام به وسیلهٔ «فرض سه چیز یعنی خدا و عالم و مفهوم تکلیف»[۱۹] ممکن شده یا می توان گفت به وسیلهٔ فرض خدا و عالم و «انسان در عالم، به عنوان اینکه محکوم به اصول تکلیف است، ممکن گردیده است».[۲۰] و از آنجا که انسان درعالم قرار دارد می توان گفت «خدا و عالم، تمام وجود است».[۲۱] لذا گفته می شود که فلسفهٔ استعلایی «دربارهٔ خدا و عالم»[۲۲] است. باز می گوید «نقطهٔ اعلای فلسفهٔ استعلایی دو مفهوم متقابلا مربوط *خدا* و *عالم* است».[۲۳] در مفهوم خدا کل حقیقت فرق حسی یا ناپدیداری

---

15. XXI, p. 291.
16. XXI, p. 81.
17. XXI, p. 104.
18. XXI, p. 77.
19. XXI, p. 81.
20. XXI, p. 82.
21. XXI, p. 150.
22. XXI, p. 6.
23. XXI, p. 35.

را و در مفهوم عالم کل حقیقت محسوس را می اندیشیم. هر مفهومی حاوی «حداکثری» است و می توان گفت که «یك خدا و یك عالم هست».[۲۴]

این دو مفهوم، معاً، مفهوم کائنات را تشکیل می دهد. «تمامیت اشیاء، یعنی کل کائنات[25]، که شامل خدا و عالم است».[۲۶] غیر از خدا و عالم چیزی نمی تواند بود. لیکن این دو مفهوم نسبت متقابل با یکدیگر دارند و این نسبت، نسبت قسیم بودن نیست. عالم تابع و فرع خدا، و حسی تابع فوق حسی، و پدیداری تابع ناپدیداری دانسته می شوند. خدا و عالم «قسیم یکدیگر نیستند بلکه عالم تابع خداست».[۲۷] علاوه بر این نسبت بین آنها ترکیبی است نه تحلیلی. یعنی انسان، به عنوان عامل اندیشنده، است که فکر می کند و این مفاهیم را به هم نسبت می‌دهد. «خدا و عالم و ذهن عامل معرفت، که هردو عین متعلق فکر را به یکدیگر مربوط می سازد، یعنی موجود متفکر در عالم. خدا و عالم و آنچه هردو را در یك نظام واحد متحد می سازد، اصل متفکر و درونماندگار انسان[۲۸] در عالم.»[۲۹] باز می گوید «خدا و عالم و من، یعنی موجود متفکر درعالم، که آنها را به یکدیگر مربوط می کند. خدا وعالم دو عین متعلق فلسفهٔ استعلایی هستند، و (موضوع و محمول و رابطه) انسان متفکر، موضوع و عاملی که آنها را در یك قضیه متصل می سازد».[۳۰]

مقصود کانت این نیست که مفاهیم خدا و عالم، ادراکات عقلی اعیانی است که در تجربه عرضه شده است. به یك تعبیر البته خدا و عالم به عنوان عین، یعنی عین متعلَق تفکر، اندیشیده می شوند. اما به عنوان عین عرضه نمی شوند. مفاهیم مزبور تفکر عقل محض است چنانکه خود را همچون ذهن عامل تفکر متقوم می سازد. اینها «فقط مفاهیم نیستند، بلکه قوانین تفکرند که ذهن عامل معرفت برای خود تجویز می کند؛ یعنی خودمختاری».[۳۱] با اندیشیدن این مفاهیم، ذهن عامل معرفت عین متعلقی به خود می‌دهد، و خویشتن را چون ذهن آگاه متقوم می سازد. «اولین عمل عقل آگاهی و شعور است».[۳۲] ولی «من باید متعلقات تفکر را داشته باشم و آنها را ادراك کنم، زیرا در غیر این صورت آگاهی به خود ندارم (باید گفت «می اندیشم، هستم» نه «می اندیشم پس هستم»). این *خودمختاری عقل محض* است. زیرا بدون این من عاری از مفاهیم خواهم بود... مثل حیوانات، بدون اینکه بدانم هستم».[۳۳] مفاهیم، به اصطلاح، ماده ای را که از آن ذهن عامل معرفت تجربه را ترکیب می کند و سازمان می دهد فراهم می کنند. «این تصورات فقط مفاهیم نیستند بلکه تعقلاتی[۳۴] هستند که برای قوانین پیشینی ترکیبی به

---

24. XXI, p. 20. 25. universum 26. XXI, p. 22. 27. XXII, p. 62.
28. mens 29. XXI, p. 34. 30. XXI, p. 36-7. 31. XXI, p. 93.
32. XXI, p. 105. 33. XXI, p. 82.

۳۴. اینجا کانت بین concept (مفهوم) و Idea فرق گذاشته، و چاره نبود جز آنکه Ideas را «تعقلات» ترجمه کنم. — م.

وسیلهٔ مفاهیم، موادی[۳۵] فراهم می‌سازند.»[۳۶] خدا و عالم «جوهرهایی خارج از تعقلات من نیستند، بلکه تفکراتی هستند که به وسیلهٔ آنها ما برای خویش، از طریق معرفت پیشینی ترکیبی، اعیان متعلقی می‌سازیم و از نظر ذهنی آفرینندهٔ اعیان متعلق تفکر خود هستیم».[۳۷]

به این طریق ترکیب کردن و ساختن تجربه را می‌توان، به قول کانت، یك جریان عمل فرض کردن نفس و ساختن نفس و تقوم دادن به نفس خواند. از مفهوم عالم رو به پایین، یك جریان مداوم تشاکل است که، در عین حال، یك جریان عینی ساختن می‌شود. و این جریان حاصل عمل عامل ذهنی ناپدیداری است که خویشتن را مفروض می‌دارد و عرضه می‌کند. مقولات اعمالی هستند که به وسیلهٔ آنها عامل معرفت خود را مفروض و عرضه می‌دارد و خویشتن را، به عنوان عین متعلق برای تجربهٔ ممکن، متقوم می‌سازد. مکان و زمان، که به کرات گفته شده شهودات ذهنی محض اند و نه اشیاء یا اعیان متعلق ادراك، بنا به قول کانت، حاصل بدوی تخیل و شهوداتی هستند که خود را ساخته‌اند. عامل معرفت خویش را متقوم می‌سازد یا چون عین عرضه می‌دارد؛ هم به عنوان نفس تجربی و هم عین متعلقی که در نفس تجربی تأثیر می‌کند. پس می‌توان گفت که عامل معرفت در خود تأثیر می‌کند.

بنابراین انتقال از مابعدالطبیعهٔ طبیعت را به فیزیك، که موضوع *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* کانت است، می‌توان برحسب این طرح کلی ملاحظه کرد. زیرا باید ثابت کرد که انواع ممکن قوای محرکه در طبیعت، و انواع ممکن کیفیاتی که عامل معرفت در عکس‌العمل خود با این قوا مورد تجربه قرار می‌دهد، به وسیلهٔ یك جریان عمل تشاکل[۳۸] از خود عرضه کردن عامل معرفت حاصل می‌شود. لااقل اگر بنا باشد معتقد باشیم که خود عامل معرفت تجربه را متقوم می‌کند، باید این مطلب را ثابت کنیم.

کانت سعی ندارد پنهان کند که این نظریهٔ ساختن تجربه از راه خود عرضه کردن عامل معرفت، به تعبیری یك نظر اصالت معنوی (ایدئالیستی) است. «فلسفهٔ استعلایی نوعی اصالت معنی است؛ زیرا عامل معرفت خویشتن را متقوم می‌سازد.»[۳۹] بعلاوه این فلسفه، لااقل در بدو نظر، شباهت بارزی با فلسفهٔ فیخته دارد که کتاب خود موسوم به *مبنای نظریهٔ علمی* را در سال ۱۷۹۴ منتشر کرد. این شباهت، وقتی که می‌بینیم کانت شیءِ فی نفسه را به این عنوان تعبیر می‌کند که طریقی است که بدان طریق عامل معرفت خودرا عرضه می‌دارد، یا خود را عین متعلق خویش قرار می‌دهد، بارزتر می‌گردد. «عین فی نفسه (ناپدیدار) فقط وجود *معقول*[۴۰] است که در تصور و نمودار ساختن آن، عامل معرفت خودرا عرضه می‌دارد.»[۴۱] این عین، «فقط تصور و نمودار ساختن فعالیت خود عامل معرفت است».[۴۲] عامل معرفت، به اصطلاح، وحدت

---

35. den stoff
36. XXI, p. 20.
37. XXI, p. 21.
38. schematization
39. XXI, p. 85.
40. Gedankending (ens rationis)
41. XXII, p. 36.
42. XXII, p. 37.

یا عمل توحید خود را درمفهوم سلبی شیءِ فی نفسه، به خارج طرح می کند (یا فرا می افکند). مفهوم شیءِ فی نفسه عمل خود عرضه کردن عامل معرفت می شود. شیءِ فی نفسه «شیءِ واقعی نیست»،[۴۳] یعنی «در واقعیت موجود نیست بلکه فقط یك اصلی است»[۴۴] یعنی «اصل معرفت پیشینی ترکیبی تکثر شهود حسی به طور کلی و قانون تنسیق آن»،[۴۵] و این اصل منوط به عامل معرفت در ساختن و ترکیب کردن تجربه است. تمایز بین پدیدار و شیءِ فی نفسه تمایز بین اعیان نیست و فقط نسبت به عامل معرفت درست است.

از طرف دیگر، وجوه تشابه بین نظریهٔ کانت دربارهٔ ساختن و ترکیب کردن تجربه، چنانکه در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* او بیان یا لااقل به آن اشاره شده است، و اصالت معنی ذهنی و استعلایی فیخته[۴۶]، این قول جزمی را موجه نمی سازد که کانت در سن پیری از تعلیم خود در باب شیءِ فی نفسه اعراض کرده و کل حقیقت و واقعیت را از خود عرضه کردن عامل معرفت ناپدیدار، حاصل کرده است. زیرا چنین قولی موجب می شود که استعمال پاره‌ای اصطلاحات را زیاده تأکید کنیم و بعضی اقوال او را، علی‌رغم گفته‌های دیگر، مأخذ قرار دهیم. مثلا در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* بعضی قسمتها هست که ظاهراً موضوع شیءِ فی نفسه را، چنانکه در *نقد عقل محض* آماده است، تأیید می کند. به طور مثال می گوید که هر چند شیءِ فی نفسه به عنوان عین موجود عرضه نشده، و نمی تواند چنین عرضه گردد، معهذا «امر قابل تعقلی[۴۷] است (و حتی ضرورتاً قابل تفکر است) که ممکن نیست عرضه گردد بلکه باید مورد تعقل واقع شود...»[۴۸] مفهوم شیءِ فی نفسه با مفهوم پدیدار متضایف است. حتی اینکه در یکی دو مورد به نظر می رسد که کانت بیش از اندازهٔ انتظار به سمت اصالت واقع رفته است. «اگر عالم را به عنوان پدیدار فرض کنیم، درست وجود[۴۹] چیزی را که پدیدار نیست ثابت می کند.»[۵۰] گاهی هم تلویحاً می گوید که شیءِ فی نفسه همان است که پدیدار می شود وقتی که آن را جدا از پدیدار شدن آن لحاظ می کنیم. اما دربارهٔ موصوف کردن فلسفهٔ استعلایی به وصف «اصالت معنی»، این یك نظرگاه جدید یا انقلابی نیست. زیرا، چنانکه دیدیم، فلسفهٔ استعلایی نظام مفاهیم عقل محض است. و وقتی که کانت در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* خاصیت تشکیکی[۵۱] (نه تحقیقی[۵۲])

---

43. XXII, p. 24. 44. XXII, p. 34. 45. XXII, p. 33.

۴۶. «ذهنی» به این اعتبار که اصل نهایی وجود و معرفت ذهن «یا فاعل شناسایی» است؛ «استعلایی» به این اعتبار که ذهن ذهن محض یا استعلایی است نه خودی تجربی؛ «اصالت معنی» به این اعتبار که عاملی وجود ندارد که نهائاً قابل تأویل به خود عرضه کردن ذهن یا خودی استعلایی نباشد.

47. cogitabile 48. XXII, p. 23. 49. dasein

50. XXI, p. 40.

۵۱. problematic تشکیکی در اینجا به معنی غیرقطعی و غیرمحقق است، نه به معنی غیرمتواطی یعنی دارای مراتب و درجات. ــ م.

52. assertoric

این مفاهیم را مورد تأکید قرار می‌دهد از تعلیم کتابهای *نقد* خود منحرف نشده است.

حقیقت مطلب ظاهراً این است که کانت می‌خواهد در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* ثابت کند که می‌تواند در حدود و در قالب فلسفهٔ نقدی پاسخ ایرادات کسانی را که نظریهٔ او را دربارهٔ شیءِ فی نفسه زاید و متناقض دانسته‌اند، بدهد. این نکته قابل بحث است که کانت در خلال مساعی خود برای تجدید صورت نظریات خود، به نحوی که پاسخ ایرادکنندگان را بدهد و ثابت کند که فلسفهٔ او حاوی کلیهٔ مطالب صحیح فلسفهٔ فیخته و سایرین است، طوری پیش رفته که نظام فلسفی خود را مبدل به یك اصالت معنی استعلایی محض کرده است. ولی قبول این مطلب مستلزم این نیست که تصدیق کنیم او نظرگاه کلی کتابهای سه‌گانهٔ *نقد* خودرا قطعاً رد یا رها کرده است. من معتقد نیستم که او چنین کاری کرده باشد.

۳. عینی بودن مفهوم خدا

اکنون به مفهوم خدا می‌پردازیم و نخست خاطرنشان می‌سازیم که کانت بین این مسئله که لفظ «خدا» چه معنی دارد، یعنی مضمون مفهوم خدا چیست، و مسئلهٔ اینکه آیا خدا وجود دارد، یعنی وجودی هست حائز صفاتی که در مفهوم خدا داخل است، دقیقاً تمایز قائل شده است.

«خدا روح عالم نیست... مفهوم خدا مفهوم موجودی است که علت اعلای اشیاءِ عالم است و تشخص دارد.»[۵۳] خدا چنان تعقل می‌شود که هستی اعلا و عقل اعلا و خیر اعلاست که دارای حقوق است و شخص است. همچنین می‌گوید «وجودی که کلیهٔ تکالیف انسان در عین حال اوامر اوست خداست».[۵۴] انسان خدا را برحسب صفاتی می‌اندیشد که او (یعنی انسان) را وجودی در عرصهٔ ناپدیداری می‌کند. ولی در مفهوم خدا این صفات به درجهٔ اکثر یا مطلق می‌رسد. مثلا انسان آزاد یا مختار است، اما وجود او متضمن قابلیت است [در مقابل فاعلیت] و آزادی او مطلق نیست. اما خدا چنین تعقل می‌شود که من عندی و خودمختاری اعلاست، بدون قابلیت و بدون محدودیت. زیرا در حالی که انسان متناهی و وجودی مخلوط است، به این معنی که به عالم ناپدیدار و پدیدار هردو تعلق دارد، خدا به عنوان حقیقت ناپدیداری لایتناهی تعقل می‌شود. عالم چون مجموعهٔ حقیقت محسوس ولی تابع قدرت خلاقهٔ خدا و مشیت قاصد و مقدس او تعقل می‌گردد. چنانکه دیدیم نسبت بین مفهوم خدا و مفهوم عالی نسبت قسیم بودن نیست [یعنی خدا در اعداد عالم نیست] بلکه نسبت تابعیت است، به این معنی که عالم متکی و متوقف بر خداست.

اما پاره‌ای جملات در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* کانت، اگر به تنهایی لحاظ شود، چنین موهم می‌گردد که کانت عقیدهٔ به این را که خدایی مستقل و جدا از مفهوم خدا هست رها کرده است. مثلا هر چند می‌گوید مفهوم خدا ضروری است، به این معنی که ناگزیر به وسیلهٔ عقل محض به

53. XXI, p. 19. 54. XXI, p. 17.

عنوان مثال و کمال مطلوبی اندیشیده می‌شود، ولی می‌گوید که نمودار یك «امر معقول»[55] است. ودر واقع «مفهوم چنین وجودی مفهوم جوهر، یعنی چیزی که به استقلال از اندیشه وجود داشته باشد، نیست، بلکه مفهوم امر معقول (خود آفرینش[56]) عقلی است که خودرا به عنوان عین متعلَق اندیشه متقوم می‌سازد، و برحسب اصول فلسفهٔ استعلایی قضایای پیشینی و کمال مطلوبی ایجاد می‌کند که دربارهٔ آن نمی‌توان پرسید چنین عینی وجود دارد یا نه؛ زیرا مفهوم مزبور متعالی[57] (درگذرنده) است».[58]

لااقل در بدو نظر این قسمتی که نقل شد به وضوح و صراحت چنین می‌گوید که مفهوم خدا یك مثال و کمال مطلوب ساختهٔ انسان یعنی مخلوق فکر است، و یك وجود الهی خارج از ذهن که مطابق با این مفهوم باشد وجود ندارد. البته کانت در قسمت دیگری از *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* ظاهراً در جستجوی آن است که برای اثبات وجود خدا دلیلی اخلاقی بیابد که ازدلیلی که درکتاب *نقد* دوم آمده است ساده‌تر و بیواسطه‌تر باشد. و این امر خلاف این نظریه است که کانت در سن پیری اعتقاد به خدا را به عنوان یك حقیقت عینی ترك کرده، خاصّه آنکه شواهد دیگری هست بر اینکه این عقیده را تا زمان مرگش حفظ کرده است. راست است که *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* بیشتر عبارت از منظورات و اندیشه‌هایی است که به نظر کانت آمده و برای ملاحظهٔ بیشتر یادداشت شده است. و واقعاً جای تعجب نیست که در یك سلسله چنین یادداشتهایی مسیرهای افکار متغایری باشد که ما در مقامی نیستیم که آنها را با هم سازش بدهیم. ولی درعین حال باید به خاطر داشت که به موازات قسمتهایی که در بالا نقل شد مطالبی هم در کتابهای *نقد* کانت پیدا می‌شود، ودر کتابهای «نقدی» کانت توجیهاتی هم برای اعتقاد به خدا اقامه می‌کند. بنابراین اگر این اختلاف نظرها در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* بارزتر است تا در *نقدها*، چیز تازه‌ای نیست.

کانت قبلا در کتاب *نقد عقل محض* روشن ساخته بود که به عقیدهٔ او مفهوم خدا، به عنوان مخلوق عقل محض، مفهوم یك «مثال یا کمال مطلوب استعلایی» است. این مفهوم بیان شهود خدا نیست، و وجود خدا را نمی‌توان از آن استنتاج کرد. این نظریات در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* هم دوباره ظاهر می‌شود. ما شهودی از خدا نداریم، «او را گویی در آیینه می‌بینیم نه روبه‌رو».[59] لذا محال است وجود خدا را از مفهوم خدا استنتاج کنیم.[60] این مفهوم مخلوق عقل محض و مثال و کمال مطلوب استعلایی است. علاوه بر این، گرچه ما خدا را به عنوان جوهر نامتناهی می‌اندیشیم، او جوهر نیست و نمی‌تواند باشد؛ زیرا از مقولات فاهمهٔ انسانی تعالی

---

55. XXI, pp. 32-3.
56. selbstgeschoepf (auto-creation)
57. transcendent
58. XXI, p. 27.
59. XXI, p. 33.
۶۰. پاره‌ای از قسمتهای *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* به نظر می‌رسد که با این نظر تباین دارد. به این قسمتها خواهیم رسید.

دارد. از این رو، اگر یك بار این نظرگاه را فرض کنیم، نمی توانیم سؤالی با معنی بکنیم دربارهٔ اینکه آیا یك وجود الهی مطابق و به ازاءِ مفهوم خدا، لااقل ازاین حیث که این مفهوم متضمن اندیشیدن دربارهٔ او برحسب مقولات باشد، وجود دارد یا نه. این تعلیم اساساً تکرار همان است که در کتاب *نقد* اول آمده است. ولی چنانکه دیدیم کانت در *نقد* دوم یك توجیه اخلاقی و عملی در باب اعتقاد به خدا آورده است. ودر *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* هم نکات دیگری برای تعقیب و پروراندن این مسیر فکری پیشنهاد می کند.

در کتاب *نقد* دوم، کانت اعتقاد به خدا را به عنوان اصل موضوع عقل عملی موجه ساخته است. به اعتقاد خدا می توان از طریق تفکر دربارهٔ مقتضیات قانون اخلاقی نسبت به ترکیب فضیلت با سعادت واصل گردید. در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* ظاهراً او مشغول یافتن انتقال بلاواسطه‌تریِ از آگاهی[۶۱] از قانون اخلاقی به اعتقاد به خداست. امر مطلق را چنان نمودار می سازد که در خود حاوی این دستور است که باید کلیهٔ تکالیف انسانی را اوامر الهی دانست. «امر مطلق به اینکه تمامی تکالیف انسانی را باید اوامر الهی دانست در عقل اخلاقی و عملی مضمون است.»[۶۲] باز می گوید «همه چیز را در خدا دیدن. امر مطلق. علم به تکالیف من به عنوان اوامر الهی، که به وسیلهٔ امر مطلق اعلان می گردد».[۶۳] لذا «مفهوم خدا مفهوم یك عامل تحمیل کنندهٔ تعهد در خارج ازمن است».[۶۴] امر مطلق برای ما ندای خداست؛ وخدا در شعور و آگاهی به تعهد اخلاقی، از راه قانون اخلاقی، متجلی می گردد.

البته کانت تأکید می کند که این دلیل بر وجود خدا، به عنوان جوهری که در خارج از ذهن انسان موجود باشد، نیست. همچنین تأکید می کند که چیزی بر قوت قانون اخلاقی علاوه نمی شود اگر آن را امر الهی بدانیم؛ و«اگر کسی به خدا اعتقاد نداشته باشد قدرت مجبورکنندهٔ امر مطلق سلب نمی شود».[۶۵] ازاین جهت به آسانی می توان فهمید چرا کسانی که توجه خود را معطوف به این گونه اظهارات کانت می کنند چنین نتیجه می گیرند که لفظ خدا در نظر او فقط اسمی برای خود امر مطلق است، یا نامی برای این است که صوتی را که ازراه قانون اخلاقی تکلم می کند درخارج ازذهن طرح نماید. ولی چنانکه دیدیم، بنا به مقدمات کانت، اثبات وجود خدا به عنوان جوهری خاص ممکن نیست. وجزدرصورتی که کانت حاضر باشد تعلیم *نقد* دوم را دربارهٔ خودمختاری اراده‌رد کند، ملزم است که بگوید که قوت اخلاقی امر مطلق متوقف بر این نیست که ما آن را بیان ومظهر امر الهی بدانیم. ولی لازم نمی آید که خدا در نظر اوجز نامی برای امر مطلق نباشد. آنچه لازم می آید این است که تنها وسیلهٔ دسترسی ما به خدا ازطریق آگاهی اخلاقی است. هیچ برهان نظری برای اثبات وجود خدا امکان ندارد. این درواقع تعلیم

61. consciousness

62. XXI, p. 12.

63. XXI, p. 15.

۶۴. *همان*.

65. cf. XXII, p. 64.

کتاب *نقد* است، ولی در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* چنین به نظر می‌رسد که کانت می‌خواهد رابطهٔ مستقیم‌تر و بیواسطه‌تری بین آگاهی از تعهد و اعتقاد به خدا برقرار سازد. چنانکه به اختصار یادداشت کرده: «آزادی تحت قانون: تکالیف به عنوان اوامر الهی. خدایی هست».[۶۶]

شاید قسمتهایی را در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* که در بادی نظر ظاهراً معادل با دلیل پیشینی یا معرفةالوجودی بر وجود خداست، باید برحسب این تمایل کانت به یافتن توجیه مستقیم‌تری از اعتقاد به خدا تعبیر کرد. مثلا کانت می‌گوید که «تصور[۶۷] خدا در عین حال اعتقاد به او و تشخص اوست».[۶۸] باز می‌گوید «نفس مفهوم خدا در عین حال فرض اعتقاد به اوست. اندیشه دربارهٔ او و اعتقاد به او دو قضیهٔ مساوی هستند».[۶۹] اگر این اظهارات را با اظهار دیگری که می‌گوید «وجود واجب آن است که مفهوم آن در عین حال دلیل بر وجود آن است»،[۷۰] مربوط سازیم، شاید این طور به نظر بیاید که کانت بعد از اینکه برهان وجودی را در *نقد عقل محض* رد کرده، آن را در *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* پذیرفته است. ولی چنین چیزی به هیچ وجه محتمل نیست. زیرا او دربارهٔ یك برهان نظری مانند برهان وجودی سخن نمی‌گوید، بلکه دربارهٔ «دلیل کافی» برای آگاهی اخلاقی، یعنی از نظرگاه عملی یا اخلاقی محض، سخن می‌گوید. «اصل انجام دادن کلیهٔ تکالیف به عنوان اوامر الهی در دین، آزادی ارادهٔ انسان را ثابت می‌کند... و در عین حال در نسبت با اصول محض عملی عقل، دلیل بر وجود خدا به عنوان خدای یگانه است.»[۷۱] چنین نیست که اول تصوری دربارهٔ ذات الهی داریم که از آن وجود خدا را استنتاج می‌کنیم. بلکه از طریق آگاهی به امر مطلق به مفهوم خدا واصل می‌شویم، که به وسیلهٔ قانون اخلاقی و در آن با ما سخن می‌گوید. و داشتن این مفهوم خدا و اعتقاد به او یك امر واحد است. یعنی تعقل کردن خدا به عنوان اینکه، به مثابه عامل امر اخلاقی در نزد من «حالّ» و «درونماندگار»[۷۲] است، به معنی تعقل کردن او به عنوان موجود است. اما تعقل کردن خدا، به عنوان اینکه در آگاهی اخلاقی حلول دارد، فقط ازلحاظ این آگاهی «دلیل کافی» خواهد بود.

اگر این تعبیر درست باشد (و در این باره نمی‌توان جازم بود) شاید بتوان گفت که کانت معادل یا مشابه اخلاقی برهان وجودی را پیشنهاد می‌کند. برهان وجودی، به عقیدهٔ طرفداران آن، یك برهان نظری بر وجود خدا بود؛ به قسمی که اگر درست فهمیده شود موجب تصدیق ذهن می‌گردد. کانت وجود چنین برهانی را تصدیق ندارد. ولی چیزی شبیه به آن هست. تعقل کردن خدا، به عنوان عامل اوامر اخلاقی که در آگاهی اخلاقی حلول دارد، با داشتن اعتقاد دینی به او یکی است. ولی این بدان معنی نیست که از مفهوم انتزاعی محض یك شارع اعلای اخلاقی، می‌توان نظراً وجود این شارع الهی را به طریقی استنتاج کرد که موجب تصدیق ذهن

66. XXII, p. 104. 67. gedanke 68. XXII, p. 62. 69. XXII, p. 109.
70. XXII, p. 113. 71. XXII, p. 111. 72. immanent

گردد. معنی آن این است که در داخل خودآگاهی اخلاقی و برای آن، مفهوم قانون به عنوان ندای شارع الهی مساوی با اعتقاد به وجود خداست. زیرا داشتن چنین مفهومی از خدا، برای آگاهی اخلاقی، به منزلهٔ فرض وجود اوست. شاید طرز استدلال مقنع نباشد، زیرا می‌توان گفت بالمآل به این معلوم متکرر بدیهی منجر می‌شود که اعتقاد به خدا اعتقاد به خداست. ولی لااقل واضح است که کانت می‌خواهد نحوهٔ تقربی به خدا، مبتنی بر آگاهی اخلاقی، بجوید که از آنچه در کتاب *نقد دوم* آمده مستقیم‌تر و بلاواسطه‌تر باشد. ولی ما نمی‌دانیم اگر فرصت پیدا می‌کرد چگونه این نحوهٔ تقرب جدید را بسط و تفصیل می‌داد.

۴. انسان به عنوان شخص و به عنوان عالم صغیر

دیدیم که ترکیب بین مفهوم خدا و مفهوم عالم به وسیلهٔ انسان، که عامل تفکر است، انجام می‌گیرد. و این از آن جهت ممکن است که انسان خود یك موجود واسطه است؛ و مفهوم انسان یك مفهوم یا تصور واسطه است. زیرا انسان، به اصطلاح، یك پا در هر دو عرصه دارد. یعنی هم متعلق به عرصهٔ فوق حسی است و هم متعلق به عرصهٔ محسوسات، یعنی عرصهٔ ناپدیداری و عرصهٔ پدیداری و محسوس از طریق آگاهی اخلاقی تابع فوق حسی قرار می‌گیرد. لذا عقل انسان می‌تواند کلّ وجود فوق حسی را در مفهوم خدا و کلّ وجود محسوس را در مفهوم عالم بیندیشد. و این مفاهیم را به وسیلهٔ فرض نسبتی بین آنها، که، به واسطهٔ آن نسبت، مفهوم عالم تابع مفهوم خدا می‌گردد، ترکیب می‌نماید.

تعلق انسان به مرتبه یا عرصهٔ محسوسات بدیهی است. یعنی بدیهی است که او متعلق به طبقهٔ موجودات مادی آلی و، از این جهت، تابع قوانین علّی ایجابی است. اما حیات اخلاقی او آزادی او را متجلی می‌سازد، و به واسطهٔ این آزادی به مرتبه یا عرصهٔ ناپدیداری تعلق دارد. «انسان (موجودی در عالم[۷۳]) وجودی است که، در عین حال، دارای آزادی یعنی خاصیتی است که خارج از اصول علّی عالم ولی معهذا متعلق به انسان است.»[۷۴] و داشتن آزادی به معنی داشتن روح است «لذا وجودی بالاتر از عالم هست که روح انسان باشد»[۷۵]. و آزاد بودن به سبب یك اصل روحانی، به معنی متشخص بودن است. «وجود جسمانی زنده روح دارد؛ و اگر یك شخص باشد، یك وجود انسانی است.»[۷۶] انسان از این جهت شخص است که یك هستی آزاد خودآگاه اخلاقی است.

ولی آیا معنی این مطلب این است که انسان، به اصطلاح، منقسم به دو عنصر است؟ البته واضح است که می‌توان بین انسان چون ناپدیدار و انسان به عنوان پدیدار را تمیز داد. «انسان

---

73. ein weltwesen   74. XXI, p. 43.

۷۵. همان.

76. XXI, p. 18.

در عالم به معرفت عالم تعلق دارد؛ لیکن انسان به عنوان اینکه از تکلیف خویش در عالم آگاه است، پدیداری نیست، بلکه ناپدیداری است؛ و شیء نیست بلکه شخص است.»[۷۷] اما با اینکه انسان دارای این طبیعت دوگانه است یك وحدت آگاهی دارد. «من (عامل معرفت) شخصی هستم که نه فقط از خودآگاهی دارم بلکه متعلق شهود در مکان و زمانم، و به این جهت به عالم تعلق دارم.»[۷۸] من دارای «آگاهی از وجود خود درعالم و در مکان و زمان هستم».[۷۹] این وحدت، که در عین حال وحدت دو اصل است، در آگاهی اخلاقی ظاهر می شود. «در من حقیقتی هست که از لحاظ نسبت علّی فاعلیت[۸۰] با من مغایر است و در من عمل می کند.[۸۱] این حقیقت که آزاد است، یعنی مستقل از قانون طبیعی در مکان و زمان است، مرا از درون هدایت می کند (مرا موجه یا تخطئه می کند)؛ و من، که انسانم، خود همین حقیقت هستم...»[۸۲] بعلاوه آزادی من مؤدی به عمل در عالم می شود. «در انسان یك اصل فاعل ولی فوق حسی هست که، مستقل از طبیعت و علیت طبیعی، پدیدارها را ایجاب می کند و موسوم به آزادی است.»[۸۳]

اگر کانت نظریهٔ خود را دربارهٔ ترکیب کردن و ساختن تجربه پرورانده بود، ممکن بود که نفس تجربی و انسان را، به عنوان یك هستی پدیداری، از خود عرضه کردن نفس ناپدیداری، به منظور تحقق نفس اخلاقی، حاصل کند. اما قول به این مطلب تصدیق این معنی است که در فلسفهٔ کانت زمینه‌هایی برای رشد و توسعهٔ وضعی که فیخته اختیار کرده است موجود است. فیخته خود همیشه عقیده داشت که نظام خود اورشد و توسعهٔ غیرمتنافی تمایلات درونی فلسفهٔ کانت است. ولی با وضع فعلی با این مفهوم مابعدطبیعی مواجه هستیم که انسان به عنوان عالم صغیر، عالم کبیر یعنی کائنات را می اندیشد. کائنات، چنانکه انسان آن را در مفاهیم تنظیمی خدا و عالم می اندیشد، طرح در خارج (یا فرا افکندن) طبیعت دوگانهٔ انسان است. هیچ یك از دو مفهوم، نمودار یك عین عرضه شده نیست. و از مفهوم تنظیمی خدا، به عنوان کمال مطلوب استعلایی، نمی توان وجود خدا را به عنوان جوهر استنتاج کرد. تا آنجا که بتوان از عرضه یا تجلی وجود او سخن گفت، تجلی وجود او فقط به شعور اخلاقی انسان در آگاهی از تعهدات خود است. ولی چنانکه دیدیم این امر مسئلهٔ وجود عینی خدا را معلق می گذارد. آیا حقیقت ما به ازاءِ لفظ «خدا» فقط همان اصل فوق حسی در خود انسان، یعنی نفس ناپدیداری، است؟ یا اینکه وجودی است متمایز از انسان که فقط از طریق آگاهی از تعهدات، و در آن، معلوم می گردد؟ به‌نظر من شق دوم نمودار عقیدهٔ کانت است، ولی نمی توان گفت که مسطورات *آثار منتشرهٔ پس از مرگ* پاسخ این سؤال را درست روشن کرده است. بلکه این آثار حاکی از تمایل فلسفهٔ کانت به این است که خود را مبدل به یك نظام اصالت معنوی استعلایی کند؛ که وجود را تابع اندیشه می کند یا بالمآل آنها را متحد می سازد. من تصور نمی کنم که کانت خود هرگز این

---

77. XXI, p. 61. 78. XXI, p. 42. 79. XXI, p. 24. 80. nexus effectivus
81. agit, facit, operatur 82. XXI, p. 25. 83. XXI, p. 50.

گام قاطع را برداشته باشد. ولی تمایل به این کار در نوشته‌های او مضمون است ولو اینکه کانت به پیشنهادهای فیخته، که باید عنصر اصالت واقع را، یا چنانکه فیخته گفته است، عنصر «جزمی» را از نظام خود حذف کند، جواب مثبت نداده باشد. ولی با این حال، درست نیست که فلسفهٔ کانت را برحسب نسبت آن با اصالت معنی نظری، که بعد از آن پیدا شد، تعبیر کنیم. اگر آن را به خودی خود لحاظ کنیم، می بینیم یك کوشش ابتکاری است برای اینکه مسئلهٔ سازش دادن بین دو عرصهٔ ضرورت و اختیار را حل کند؛ اما نه با تبدیل یکی به دیگری. بلکه با یافتن نقطهٔ تلاقی آنها درشعور و آگاهی اخلاقی انسان.

فصل ۱۷

بازنگری پایانی

۱. ملاحظات مقدّماتی

در پیشگفتار مجلّد حاضر گفتم که مجلّدهای چهارم و پنجم و ششم این *تاریخ*، که بر روی هم فلسفهٔ قرون هفدهم و هیجدهم را در بر می گیرد، تشکیل یك سه گانه می دهد. به سخن دیگر این سه مجلّد را می توان یك کلّ به شمار آورد. در آغاز فصل چهارم فصل مقدماتیی بود مربوط به مطالبی که در این هر سه مجلّد آمده است. در آنجا، من وعده دادم که در پایان جلد ششم بررسی پایانیی برای این هر سه مجلّد بیاورم.

مراد از این بررسی پایانی به دست دادن مجملی از فلسفه‌های گوناگونی که در این سه گانه از آنها سخن به میان آمده است نیست، بلکه کوششی است برای بحث در ماهیت و اهمیت و ارزش شیوه‌های فلسفه‌اندیشی یا جنبشهای فلسفی در قرون هفدهم و هیجدهم. برای این کار لازم خواهد بود که بحثها را به پاره‌ای موضوعات ممتاز محدود کنیم. بعلاوه، هر چند البته به یکایك خود فیلسوفان اشاره خواهیم کرد، گاهی لازم خواهد بود که به بحث در جنبشهای فکری درهم تنیده‌ای شامل فلسفه‌هایی بپردازیم که از جهات مهمی با یکدیگر تفاوت دارند، با اینکه نمایندهٔ شیوه‌هایِ فلسفه‌اندیش همگون وحتی نظامهای همگونی اند. به‌عبارت دیگر، من در نظر دارم که مسامحةً به بحث در نمونه‌های آرمانی و نیز به تعمیمهایی بپردازم که نیاز به قید و شرط قابل ملاحظه دارند. در حقیقت این شیوه فی نفسه شیوهٔ مطلوبی نیست، ولی به گمان من راه معقولی است برای جلب توجه به پاره‌ای مشخصات تفکرِ فلسفی در دوران مورد بحث، البته به شرط آنکه فلسفه‌های متفاوت جداگانه درجای دیگر مورد بحث قرار گیرد.

۲. مذهب اصالت عقل در اروپا بجز انگلستان

در مقدمهٔ مجلّد چهارم توجّه خوانندگان را به خواست دکارت دایر بر غلبه بر شکاکیّتِ جان گرفتهٔ رنسانس، از جمله شکاکیّت در امکان حل مسائل فلسفی و نیل به حقیقت از طریق

مابعدالطبیعه، جلب کردیم و دیدیم که او به ریاضیات به چشم سرمشقی برای استدلال روشن و یقینی می نگریست. او می خواست به فلسفه روشنی و یقینی همانند روشنی و یقین ریاضیات بدهد و از روش ریاضی روشی بیرون کشد که ذهن به یاری آن بتواند به نحوی منظم گام به گام و بدون شبهه یا خطا، پیش رود.

اگر مطالعات و تواناییهای خود دکارت در ریاضیات و پیشرفتهای عصر او را در این زمینه به یاد آوریم، آن گاه به آسانی درمی یابیم که چرا او ریاضیات را سرمشقی برای استدلال به شمار می آورد. و این یگانه موردی نیست که در آن تفکر فلسفی تحت تأثیر عوامل برون فلسفی[1] قرار می گیرد. زیرا هر چند از استمراری خاص خود برخوردار است، به این معنی که ما می توانیم گزارش روشنی از تطور تاریخی آن به دست دهیم، با این همه این استمرار مطلق نیست، و نمی توان گفت که فلسفه راهی کاملا جداگانه و به دور از ارتباط با دیگر عوامل فرهنگی می پیماید. فلسفه ممکن است از جهات گوناگون تحت تأثیر عوامل دیگر واقع شود. مثلا ممکن است از جهت روش خاصی که باید به کاربرد تحت تأثیر قرار گیرد. شاهد این مدعا گرایش دکارت است به اینکه ریاضیات را به چشم علمی نگاه می کند که سرمشقی از روش در اختیار ما می گذارد. شاهد دیگر کوششهایی است که در زمان ما به کار می‌رود تا مابعدالطبیعه را فرضیه‌هایی دارای شمولی وسیعتر از شمول علوم جزئی تفسیر کند، و این خود از تأثیر نوعی سرمشق برون فلسفی، یعنی روش فرضیه‌ای ـ استنتاجی فیزیك امروزین حکایت دارد. همچنین فلسفه ممکن است ازجهت موضوع بحث خود یا از جهت اهمیتی که به مسئله‌ای یا مسئله‌هایی معین می‌دهد تحت تأثیر عوامل برون فلسفی واقع شود.

در قرون وسطی، فلسفه به شدت تحت تأثیر الهیات، یعنی «ملکهٔ علوم» بود. در دهه‌های نخستین قرن نوزدهم، شاهد آگاهی از تحول تاریخی هستیم که به صورت علم تاریخ جلوه گر شد و در نظام فلسفی هگل انعکاس یافت. مارکسیسم تأثیر آگاهی روزافزون از نقش عوامل اقتصادی در تاریخ تمدن و فرهنگ را به روشنی نشان داد. فلسفهٔ برگسون نه تنها از فرضیهٔ علمی تکامل، بلکه همچنین از مطالعات روانشناسان و جامعه‌شناسان بهرهٔ فراوان گرفت. اندیشهٔ وایتهد از انتقال فیزیك کهن به فیزیك نوین اثر پذیرفت. همچنین فلسفه از جهت بیان روشن و دقیق مسائل خود تحت تأثیر عوامل برون فلسفی قرار گرفت. مثل مسئلهٔ پیوند میان نفس و بدن مسئله‌ای است کهن که در هر زمان از نو مطرح می شود؛ ولی پیشرفت علوم جزئی نحوهٔ عرضه شدن این مسئله را در نزد فیلسوفان مختلف دگرگون ساخت. پیشرفت علم مکانیك سبب شد که مسئله در نزد فیلسوفان قرن هفدهم به رنگی جلوه کند، در حالی که تحولات نوین در روانشناسی درچشم متفکران سپستر رنگی متفاوت به آن بخشید. به یك معنی می توانیم بگوییم که با یك مسئله، مسئله‌ای «جاودانه»، سروکار داریم؛ ولی به معنی دیگر می توانیم

1. extra-philosophical factors

بگوییم که سروکارمان با مسائل متفاوتی است، و آن این معنی است که باید عوامل دست اندرکار متفاوتی را که در تصور و تعبیرمان از مسئلهٔ اساسی زیمدخل اند منظور داشت.

این گونه سخن گفتن صرفاً به معنی تصدیق امور تجربی است نه به معنی اعلام این نظریه که حقیقت نسبی است. در حقیقت انکار حقایق تاریخی که مدافعان نظریهٔ نسبیت در تأیید رأی خود به آنها توسل می جویند کاری نابخردانه است. ولی از این سخن ضرورةً چنین برمی آید که تصدیق حقایق تاریخی قبول این رأی را در پی دارد که نظامهای فلسفه را باید صرفاً و منحصراً بر اساس زمینه‌ها و موقعیتهای تاریخیشان ارزیابی کرد و هیچ حکم مطلقی دربارهٔ صدق و کذب گزاره‌های مندرج در آنها ممکن نیست. درست است که دشوار می توان انکار کرد که فلسفه (یعنی ذهن فیلسوفان) در طی تحول خود متأثّر از عوامل برون فلسفی بوده است، ولی، با این همه، هیچ چیز مانع آن نیست که بدون مراجعه به این عوامل تحقیق کرد که آیا گزاره‌های ساخته و پرداختهٔ فیلسوفان صادق است یا کاذب.

بازگردیم بر سر سخن ستایش دکارت از سرمشق ریاضی روش. می توانیم به یاد آوریم که فیلسوفان عقلی مذهب بزرگ دیگری هم در عصر نوین ماقبل کانتی تحت تأثیر این سرمشق بوده‌اند. به عنوان نمونه می توانیم از اسپینوزا نام ببریم. ولی آنچه در تاریخ فلسفهٔ قرن هفدهم به نام «مذهب اصالت عقل»[2] معروف است صرفاً عبارت از دلمشغول بودن به روش نیست. طبیعی است که چنین بیندیشیم که فلسفه می تواند بر دانش ما دربارهٔ واقعیت بیفزاید[3]. این انتظاری است طبیعی، و هرگونه شك دربارهٔ توانایی فلسفه از این نظر، مؤخّر از انتظار است نه مقدّم بر آن. بنابراین به آسانی می توان دریافت که چرا موفقیت درخشان کاربرد ریاضیات در علم فیزیك، از زمان رنسانس به بعد، بعضی از فیلسوفان را متمایل به این اندیشه کرد که کاربرد روشی همانند روش ریاضیات در فلسفه آنها را قادر خواهد ساخت که نه تنها دانسته‌های پیشین را نظام ببخشند یا به گزاره‌هایی که درست بودند ولی صحت منطقی آنها به ثبوت نرسیده بود شکل بدهند، بلکه همچنین از طریق استنتاج بر دانش ما دربارهٔ حقایق مجهول یا ناشناخته بیفزایند. البته اندیشهٔ استفاده از ریاضیات برای پیشبرد علم فیزیك امر تازه‌ای نبود. مثلا راجر بیکن، پیش از آن، در قرن سیزدهم بر لزوم استفاده از آن پای می‌فشرد. ولی در عین حال باید گفت که در عصر رنسانس است که می توان به راستی از موفقیت درخشان یا شگفت انگیز

---

۲. همان گونه که در مقدمهٔ مجلد چهارم خاطرنشان کردیم، کوشش مذهب اصالت عقل در زمینهٔ حاضر همه آن است که فلسفه را بر پایهٔ عقل بنا کند نه بر پایهٔ بینشهای عرفانی. وانگهی نباید این لفظ را به معنایی گرفت که در روزگاران بعدی به آن داده‌اند، یعنی اینکه متضمن نوعی انکار دین مُنزَل و شاید هر گونه دین است. درست است که در قرون هفدهم و هیجدهم عقلی مذهبانی به این معنی بوده‌اند؛ ولی وقتی که ما مثلا از دکارت به عنوان یك عقلی مذهب سخن می گوییم، این لفظ را به این معنی به کار نمی بریم.

۳. من استعمال لفظ «واقعیت» را بر استعمال لفظ «جهان» ترجیح می‌دهم، زیرا دانش مورد نظر می تواند وجود مطلق یعنی خدا را هم که متعالی از جهان است در بر بگیرد.

کاربرد ریاضیات در فیزیك سخن گفت. بنابراین طبیعی بود که بعضی از متفکّرانِ پیش از رنسانس به کاربرد روشی همانند روش ریاضیات در فلسفه، به منظور افزایش دانش ما دربارهٔ واقعیت روی آورند. به عبارت دیگر، عقلی مذهبان نه تنها به روش شناسی اهتمام می ورزیدند، بلکه همچنین همّ خود را در کار استفاده از روش مناسب برای کشف حقایق تازه و افزایش دانش قطعی ما دربارهٔ واقعیت مصروف می‌داشتند.

و اما، اگر ما اندیشهٔ اعطای روشی همانند روش ریاضیات به فلسفه را با این اندیشه بیامیزیم که می توانیم از گزاره‌های اساسی یا گزاره‌هایی که صحت آنها به ثبوت رسیده است گزاره‌های دیگری را استنتاج کنیم که به ما آگاهی واقعی تازه‌ای دربارهٔ واقعیت می‌دهد، آن گاه به اندیشهٔ یك نظام فلسفی استنتاجی دست می‌یابیم که با ریاضیات از جهت صورت استنتاجی آن شبیه خواهد بود، ولی از این جهت که نظام فلسفی ما را از حقایق واقعیت موجود آگاه خواهد کرد تفاوت خواهد داشت. من می‌خواهم بگویم که این تفاوت را متفکران رنسانس و پس از رنسانس عموماً پذیرفته‌اند. مثلا، گالیله ریاضیات را علمی صرفاً صوری نمی‌دانست که تعاریف و اصول موضوعهٔ خود برگزیده‌اش را نشان می‌دهد، بلکه بر آن بود که این علم درست قلب طبیعت را به روی ما می گشاید و ما را قادر می سازد که کتاب طبیعت را بخوانیم، اما با این همه، آشکار است که یك گزاره مثلا دربارهٔ خواص مثلث به ما نمی‌گوید که چیزهای مثلث شکلی وجود دارد، در حالی که فیلسوفان عقلی مذهب بزرگ ماقبل کانتی در عصر نوین خود را مشتغل به واقعیت موجود می‌دانستند.

و اما، کاربرد موفقیت آمیز ریاضیات در علم فیزیك طبیعةً این اندیشه را به ذهن القا می کرد که جهانْ معقول یا «عقلانی» است. چنانکه گالیله معتقد بود که خدا کتاب طبیعت را گویی به خط ریاضی نوشته است. و در حقیقت، اگر فلسفهٔ یك نظامی استنتاجی باشد و در عین حال نوعی آگاهی واقعی دربارهٔ جهان به ما بدهد، پس لازم می آید که جهان را به گونه‌ای فرض کنیم که چنین کاری از عهدهٔ فلسفه برمی آید. در عمل، این بدان معنی است که نسبت علّی را به استلزام منطقی تشبیه کنیم. و ما در میان فیلسوفان عقلی مذهب گرایش به چنین تشبیه کردنی را می یابیم.

حال فرض کنیم که جهان نظامی است مبتنی بر عقل، به این معنی که ساختِ معقولی دارد که فیلسوف می تواند آن را به یاری یك روند استنتاجی، یعنی یك رشته استنتاجات، در ذهن خود بازسازی کند. بنابراین می‌توان فلسفه را خودگشایی یا واشدن خود به خود طومار[4] عقل دانست، به نحوی که بسط منظم[5] دانش فلسفی ساخت عینی واقعیت را بر ما آشکار می سازد. ولی اگر بتوان نظام واقعیت را به یاری روندی استنتاجی که نمایندهٔ خودگشایی عقل است در ذهن بازسازی کرد، آن گاه غیرمنطقی نیست که این نظریه را که مفاهیم دست‌کم بالقّوه

---

4. unfolding of reason itself-self-unfolding of reason 5. systematic

فطری‌اند مسلم بشماریم. زیرا خودگشایی عقل به‌معنی آن است که، اگر چنین تعبیری روا باشد ذهن از ریشه‌های خود یك نظام فلسفی می‌رویاند. تصور قبلی چنین نظامی در ذهن به شکل مفاهیمی که از آغاز در آن حاضرند خواهد داشت، و تجربه مجالی خواهد بود برای آنها که از قوه به فعل آیند. مقصود من آن نیست که یك نظام فلسفی استنتاجی ضرورةً به نظریّهٔ مفاهیم فطری می‌انجامد. ولی اگر این نظام را به واشدن خود به خود طومار ذهن تعبیر کنیم، اگر این تعبیر به معنی به چیزی بیش از بسط مستلزمات منطقی تعاریف و اصول موضوعهٔ خود برگزیده یا اندازه‌ای ناشی از تجربه باشد، آن گاه به نظر می‌آید که باید روایتی از نظریّهٔ مفاهیم فطری را بپذیریم. و آشکار است که روایت نظریّهٔ مفاهیم بالقوّه فطری بسیار بهتر با معنی واشدن خود به خود طومار ذهن یا عقل سازگار است تا روایت نظریهٔ مفاهیم بالفعل فطری.

اگر فلسفه باید مبتنی بر مفاهیم بالقوّه فطری باشد، و اگر نتایج آن باید حتماً موافق واقعیت باشد بدیهی است که این مفاهیم باید نمایندهٔ در نگریستن در جواهر عینی باشد. گذشته از آن، ما باید اطمینان داشته باشیم که در روند استنتاج فلسفی با عالم واقعیت موجود سروکار داریم نه صرفاً با عالم امکان. بنابراین، می‌توانیم دریابیم که چرا مابعدالطبیعه‌شناسان عقلی مذهب در اثبات وجودِ خدا به دلیل وجودی توسل می‌جویند. زیرا این دلیل، اگر معتبر باشد، به ما امکان می‌دهد که از مفهومْ هستی واقعیت نهایی، یا خدا، یا وجود مطلقاً کامل و واجب را بی‌واسطه استنتاج کنیم.

اکنون ببینیم که فایدهٔ این دلیل در بازسازی استنتاجی ساخت واقعیت چیست. فایدهٔ آن این است، اگر ما قیاس بین بسط یك نظام استنتاجی ریاضیات و ساخت یك نظام فلسفی را تا پایان دنبال کنیم، بدانجا کشیده می‌شویم که در فلسفه با گزاره‌ای مبیّن هستی یك وجود نهایی (گزاره‌ای مشابه اصول موضوعهٔ اساس در ریاضیات) آغاز کنیم و با تشبیه نسبت علّی به استلزام منطقی، وجود متناهی را از آن استنتاج کنیم. بنابراین، باید از هستی اصل مابعدالطبیعی نخستین یا وجود نهایی اطمینان یابیم. و دلیل وجودی، که مستقیماً از مفهوم این وجرد آغاز می‌کند و به هستی آن می‌رسد، بسیار بهتر با مقتضیات یك نظام صرفاً استنتاجی سازگار است تا دلیل ماقبل تجربی که آشکارا هستی خدا را از هستی وجود متناهی استنتاج می‌کند، زیرا در زبان منطقی، ما خواهان گذار از اصل به نتیجه‌ایم نه از نتیجه به اصل.

گزارشی که در بالا از مذهب اصالت عقل به دست دادیم البته توصیفی است از یك نمونهٔ آرمانی، یعنی از چیزی که می‌توان آن را مذهب خالص یا آرمانی اصالت عقل نامید، و نمی‌توان آن را بدون قید و شرط به نظامهای بزرگ ماقبل کانتی فلسفهٔ قارهٔ اروپا اطلاق کرد. از سه نظام عقلی مذهب عمده‌ای که در مجلد چهارم از آنها سخن گفتیم، نظام اسپینوزا بیش از همه به توصیف ما نزدیك است. دکارت، چنانکه دیدیم، فلسفهٔ خود را با واقعیت نهایی آغاز نکرد، بلکه بنای آن را بر هستی مَنِ متناهی به عنوان ذهن اندیشنده نهاد. او بر آن نبود که هستی جهان را

می‌توان از هستی خدا استنتاج کرد. اما در مورد لایب نیتس باید گفت که او میان حقایق ضروری یا حقایق عقل و حقایق ممکن یا حقایق واقع امتیاز می‌گذاشت. در حقیقت گرایش او بدان بود که این امتیاز را مربوط به معرفت محدود ما معرفی کند؛ با این همه، به چنین امتیازی قائل بود. و بر آن نبود که آفرینش «موناد»ها (جوهرهای فرد) را که بالفعل وجود دارند بتوان از طریق استدلال مبتنی بر اصل امتناع تناقض منطقاً از ذات الهی استنتاج کرد. او برای توضیح گذار از مرتبهٔ جواهر ضروری به مرتبهٔ جواهر ممکن، متوسل به اصل کمال یا اصل بهترین می‌شد نه به اصل امتناع تناقض.

ولی هر چند توصیفی را که من، در بالا، از مذهب اصالت عقل دادم نمی‌توان بدون قید و شرط در مورد همهٔ نظامهایی که معمولاً به نام نظامهای مابعدالطبیعی عقلی مذهبانه خوانده می‌شود به کار برد، این توصیف گرایشی را که در همهٔ آنها وجوددارد نشان می‌دهد. من در ملاحظات مقدماتی این فصل خاطرنشان کردم که به منظور بحث در شیوه‌های گوناگون فلسفه‌اندیشی از نمونه‌های آرمانی استفاده خواهم کرد و مسامحةً دست به تعمیمهایی خواهم زد که در اطلاق بر موارد جزئی محتاج به قید و شرط خواهد بود.

گمان می‌کنم که چندان ضرورتی نداشته باشد که به تفصیل دربارهٔ نظریّهٔ مفاهیم فطری بحث کنیم. زیرا در نظر من انتقاد لاك مبنی بر اینکه این نظریه فرضیه‌ای است دست‌کم در خطوط کلی موجه است. اگر نظریهٔ مفاهیم بالقوّه فطری تنها بدین معنی باشد که ذهن توانایی ساختن بعضی مفاهیم را دارد. همهٔ مفاهیم را می‌توان فطری نامید. ولی اگر چنین باشد، آن گاه دیگر فایده‌ای ندارد که آنها را چنین توصیف کنیم. این نظریه تنها در صورتی فایده دارد که بگوییم بعضی از مفاهیم نمی‌توانند از تجربه حاصل شوند، در حالی که مفاهیم دیگر می‌توانند. ولی مقصود از حصول مفاهیم از تجربه چیست؟ اگر تجربه را به پذیرش تأثیرات (به معنایی که هیوم از آن اراده می‌کند) تعبیر کنیم، و اگر مفاهیم را نتایج خودکارانه یا نماینده‌های عکس‌گونهٔ تأثیرات بدانیم، آن گاه تبیین حصول بعضی از آنها از تجربه، اگر محال نباشد، بسیار دشوار خواهد بود. مثلاً ما هیچ گونه احساس تأثری از کمال مطلق یا نامتناهی مطلق نداریم. ولی همینکه بپذیریم که ذهن فعالیت سازنده‌ای دارد، دیگر به نظر نمی‌آید این فرض ضرورتی داشته باشد که مثلاً مفهوم کمال مطلق نگاشتهٔ دست خداست یا فطری است. در حقیقت، اگر این مفهوم برابر باشد با شهودی از کمال مطلق، دیگر نمی‌توانیم در توضیح منشأ آن به فعالیت تألیفی ذهن از آن جهت که مبتنی بر تجربهٔ کمال متناهی و مقیّد است توسل جوییم. ولی به نظر نمی‌آید دلیل کافی در دست باشد برای اینکه بگوییم ما شهودهایی از کمال مطلق و نامتناهی مطلق داریم. می‌توانیم توضیح تجربیی از منشأ چنین مفاهیمی به دست دهیم، به شرط آنکه حصول از تجربه را به معنی صورت ذهنی عکس‌گونه‌ای از داده‌های بی‌واسطهٔ ادراك حسی و ادراك باطنی تعبیر نکنیم. چنین نیست که نظریهٔ مفاهیم فطری مبیّن یك محال منطقی باشد،

بلکه به نظر می آید که این نظریه فرضیه‌ای زاید تشکیل می دهد که می توان اصل اقتصاد یا استرهٔ اُکام[۶] را بر آن اطلاق کرد. این نظریه را می توان البته به گونه‌ای تغییر داد که بعدها کانت آن را در نظریهٔ مقولات اولیهٔ خود، که قالبهای تصورات بودند نه تصورات یا مفاهیم به معنای معمولی آنها، تغییر داد. ولی این نظریه همینکه بدین گونه تغییر یافت دیگر نمی تواند نقش اصلی خود را که عبارت بود از ساختن مبنایی برای یك نظام مابعدالطبیعی، به معنایی که عقلی مذهبان ماقبل کانتی از مابعدالطبیعه اراده می کردند، ایفا کند.

بی گمان ردّ نظریهٔ مفاهیم فطری ناگزیر ردّ آرمان عقلی مذهبانه را در پی دارد، البته در صورتی که این آرمان را عبارت از استنتاج نوعی نظام واقعیت فقط از تواناییهای خود ذهن و بدون توسل به تجربه بدانیم. زیرا این آرمان مستلزم نظریهٔ مفاهیم بالقوّه فطری خواهد بود. ولی ردّ این نظریه لزوماً ردّ آرمان یك علم مابعدالطبیعهٔ استنتاجی را از آن جهت که علم مابعدالطبیعهٔ استنتاجی است در پی ندارد. زیرا ما چه بسا می توانیم به اصول بنیادی چنین فلسفهٔ مابعدالطبیعه‌ای بر پایهٔ تجربه دست یابیم. به عبارت دیگر، تجربه ممکن است فرصتی به دست دهد تا ما بتوانیم حقیقت پاره‌ای از گزاره‌های مابعدالطبیعی بنیادی را دریابیم. مثلا این گزاره را در نظر بگیریم که می گوید «هر چیزی که به وجود می آید به واسطهٔ یك علت بیرونی به وجود می آید». مفاهیم به وجود آمدن و علیت از راه تجربه به دست می آیند: این مفاهیم فطری نیستند[۷]. وانگهی این مفاهیم متمایز از یکدیگرند. به عبارت دیگر، مفهوم «علت بودن» از صرف تجزیهٔ مفهوم «به وجود آمدن» به دست نمی آید، به این معنی که بتوان گفت گزارهٔ مورد بحث یك همانگویی[۸] است. بنابراین، این گزاره یك گزارهٔ تألیفی است. ولی اگر، آن چنانکه من گمان می برم، این گزاره در نگریستن در یك رابطهٔ عینی ضروری را بیان می کند، آن گاه باید گفت که یك گزارهٔ تألیفی مابعدتجربی نیست. گزاره تألیفی مابعدتجربی به معنی تعمیم تجربی که می تواند خود را استثناپذیر نشان دهد. به عکس، باید گفت که این گزاره یك گزارهٔ تألیفی ماقبل تجربی است. نه به این معنی که فطری است، بلکه به این معنی که حقیقت آن منطقاً مستقل از تحقیق تجربی است[۹]. و اگر عده‌ای از این نوع گزاره‌ها وجود داشته است، آن گاه به راستی می توان به فلسفهٔ مابعدالطبیعه یا وجودشناسی شکل یك علم استنتاجی بخشید.

---

6. Ocham's razor

۷. این سخن را البته می توان به نحوی «زبانشناختی» تر و بدون به کار بردن لفظ «مفهوم» بیان کرد. مثلا می توان گفت که ما معنی الفاظ را از راه تجربه، یعنی از راه تعریف بی‌واسطه (ostensive definition) که شیء تعریف شده را مستقیماً نشان می‌دهد) درمی یابیم.

8. tautology

۹. من اصطلاح کانتی «گزارهٔ تالیفی ماقبل تجربی» را به کار بردم. کاربرد این اصطلاح خاص چه بسا گمراه کننده باشد؛ زیرا هر چند من با کانت موافقم که گزاره‌هایی هستند که نه همانگویی اند و نه صرفاً تعمیمهای تجربی احتمالی، تفسیر کانت را در مورد جایگاه آنها قبول ندارم. به عقیدهٔ من، این گزاره‌ها در نگریستن در ساختمان ←

با این همه، بدیهی است که از این سخن چنین بر نمی آید که از گزاره‌هایی از نوع گزاره‌های یادشده می توان گزاره‌های وجودی استنتاج کرد. گزارهٔ «هر چیزی که به وجود می آید به واسطهٔ یك علت بیرونی به وجود می آید» چنین می گوید که اگر چیزی به وجود می آید به واسطهٔ یك علت بیرونی به وجود می آید. نمی گوید که چیزی هست که به وجود می آید یا به وجود آمده است یا به وجود خواهد آمد. همچنین نمی توان از این گزاره این نتیجه را استنتاج کرد که چیزی از این نوع هست یا بوده است یا خواهد بود. دقیقتر بگوییم: از دو گزاره، که هیچ یك گزارهٔ وجودی نیستند، نمی توان منطقاً یك گزارهٔ وجودی استنتاج کرد. مثلا ما می توانیم گزاره یا گزاره‌هایی استنتاج کنیم که درمورد هر موجود متناهیی صادق باشد، اگر موجود متناهیی در کار باشد، ولی نمی توانیم چنین استنتاج کنیم که در واقع موجود متناهیی وجود دارد. به عبارت دیگر اگر فرض کنیم که گزاره‌های تألیفی ماقبل تجربیی وجود دارند، نتیجه می شود که ما می توانیم از آنها شاکله‌ای از واقعیت استنتاج کنیم، به این معنی که بگوییم اینها گزاره‌هایی هستند که در مورد اشیاء موجود، به شرط آنکه موجود باشند صادق‌اند. ولی نمی توانیم استنتاج کنیم که چنین شرطی به جا آورده شده است. ما در قلمرو امکان باقی می‌مانیم.

بعلاوه، ما از گزاره‌هایی که می گویند چه چیز در مورد هر شیء موجودی صادق است فقط می توانیم گزاره‌هایی مشابه آنها استنتاج کنیم. به این معنی که، ما از گزاره‌های ضروری نمی توانیم گزاره‌های محتمل که عکس آنها ممکن است، استنتاج کنیم و این معنی معتبر است، اعم از اینکه ما گزاره‌های ضروری را منحصر به گزاره‌های صوری منطق و ریاضیات محض بدانیم یا اینکه اصول مابعدالطبیعی را که ضرورةً صادق‌اند بپذیریم. به عبارت دیگر، اگر ما از مقدماتی متعلق به مابعدالطبیعه به معنی عام، یا هستی شناسی آغاز کنیم و به شیوهٔ استنتاجی پیش برویم، در همان قلمرو مابعدالطبیعه به معنی عام، یا هستی شناسی، باقی خواهیم ماند. از چنین مقدماتی نمی توانیم گزاره‌های صادقی که متعلق به یك علم جزئی باشد، استنتاج کنیم. البته می توانیم اصول مابعدالطبیعی را که ضرورةً در مورد هر شیءِ متناهیی صادق‌اند، بر طبقات جزئی اشیاءِ متناهی اطلاق کنیم، ولی این بدان معنی نیست که می توانیم گزاره‌های شیمی یا گیاه شناسی یا پزشکی را از مقدمات مابعدالطبیعی استنتاج کنیم. اگر ما فرض کنیم که این گزاره که «هر چیزی که به وجود می آید به واسطهٔ یك علت بیرونی به وجود می آید» یك گزارهٔ مابعدالطبیعی ضرورةً صادقی است، از آن چنین نتیجه می شود که پس اگر چیزی مانند سرطان ریه وجود داشته باشد، آن چیز علت یا علتهایی خواهد داشت. ولی از آن چنین نتیجه نمی شود که ما می توانیم از علم مابعدالطبیعه استنتاج کنیم که این علتها کدام‌اند.

مقصود من این نیست که مثلا دکارت بر آن بود که ما می توانیم در واقع از حقایق

← معقول عینی وجود را بیان می کنند. ولی این اصطلاح اصطلاح مناسبی است؛ و امروز فراوان به کار می رود بدون آنکه کاربرد آن متضمن تفسیر خاص کانت باشد، یا چنین تصور شود که متضمن آن است.

مابعدالطبیعی به معنیٰ اعم آغاز کنیم و آن گاه منطقاً همهٔ حقایق علم طبیعی را بدون نیاز به آزمایش یا مشاهده و فرضیه و تحقیق تجربی، استنتاج کنیم. ولی گرایش مذهب اصالت عقل این بود که تمامی گزاره‌های درست را شبیه یك نظام ریاضی کند که در آن همهٔ گزاره‌ها منطقاً متضمن مقدمات اساسی باشند. و تا آنجا که عقلی مذهبان آرمان چنین شبیه‌سازیی را در دل می‌پروروند دستخوش خیال باطلی بودند.

و اما در بالا گفتیم که ما از دو مقدمه که هیچ یك از آنها گزارهٔ وجودی نباشد. نمی‌توانیم یك گزارهٔ وجودی استنتاج کنیم. ولی این مسئله پیش می‌آید که آیا می‌توانیم با یك گزارهٔ وجودی شروع کنیم و گزاره‌های وجودی دیگر را از آن استنتاج کنیم، همان گونه که می‌توانیم از هستی مبدأ وجود غایی هستی وجود متناهی قائم به غیر استنتاج کنیم. به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم با تصدیق هستی وجود مطلقاً کامل و نامتناهی آغاز کنیم و هستی وجود متناهی را از آن استنتاج کنیم.

برای این کار، ما باید بتوانیم یکی از این دو چیز را ثابت کنیم. باید بتوانیم نشان دهیم که معنی لفظ «وجود نامتناهی»، به عنوان جزئیٍ از خود، شامل لفظ «وجود متناهی» است، یااینکه ذات وجود نامتناهی چنان است که ضرورةً باید علت (یعنی آفرینندهٔ) وجود متناهی باشد. در مورد نخست، ما با یك فلسفهٔ مبتنی بر یگانه‌انگاری[10] سروکار خواهیم داشت. تصدیق هستی وجود نامتناهی در حکم تصدیق هستی وجود متناهی خواهد بود، چه این یك در درون آن یك جای خواهد داشت. اگر، از پیش، هستی وجود نامتناهی را، مثلا با برهان وجودی، ثابت کرده باشیم، کافی است که لفظ «وجود نامتناهی» را تحلیل کنیم تا بتوانیم نشان دهیم که وجود متناهی هست. در مورد دوم، ما ضرورةً با یك فلسفهٔ مبتنی بر یگانه‌انگاری سروکار نخواهیم داشت؛ ولی وجود متناهی حتی اگر جدا از خدا باشد، از خدا صادر خواهد شد، زیرا ذات الهی چنین چیزی را ضروری می‌سازد.

در مورد شقّ نخست، باید بگوییم که لفظ «وجود نامتناهی» در تقابل با لفظ «وجود متناهی» به کار برده شده است، و آن یك این یك را در معنی خود، فقط از آن جهت که متضمن نفی تناهی است، در بر دارد. تصدیق هستی وجود نامتناهی متضمن نفی این معنی است که این وجود متناهی است، نه اینکه وجود متناهی، به عنوان حیثیتی از آن، هست. بعضی ممکن است چنین دعوی کنند که لفظ «وجود نامتناهی» اگر در تقابل با «وجود متناهی» گرفته شود، تهی است، و برای آنکه محتوایی به آن ببخشیم باید آن را به معنی ترکیب نامتناهی وجودهای متناهی بگیریم. ولی، دراین صورت، تصدیق اینکه وجود نامتناهی هست برابر خواهد بود با تصدیق اینکه شمار وجودهای متناهی نامتناهی است. و سخن گفتن از استنتاج هستی وجود متناهی از هستی وجود نامتناهی به همان اندازه یاوه خواهد بود که سخن گفتن از استنتاج هستی فنجانها

10. monistic philosophy

از این بیان که شمار فنجانها نامتناهی است. در بحث حاضر، سخن ما دربارهٔ استنتاج هستی وجود متناهی از هستی وجود نامتناهی است، در صورتی که هستی وجود نامتناهی از پیش دانسته باشد. ولی اگر تصدیق هستی وجود نامتناهی به معنی تصدیق این باشد که شمار وجودهای متناهی نامتناهی است، آن گاه، بدون دانستن اینکه شمار نامتناهیی از وجود نامتناهی هست، چگونه می توانیم بدانیم که وجود نامتناهی هست؟ و اگر چنین باشد، دیگر مسئلهٔ استنتاج هستی وجودهای نامتناهی منتفی خواهد شد.

در مورد شقّ دوم، یعنی اثبات اینکه آفرینش ضرورتِ ذاتِ خداست، چه دلیلی برای چنین تصدیقی می توانیم داشت؟ اگر مراد از خدا وجودی مطلقاً کامل و نامتناهی است، تصدیق هستی او به معنی تصدیق هستی وجودی است که ذاتاً خود بسنده است؛ به عبارت دیگر آفرینش وجود متناهی نمی تواند چیزی بر خدا بیفزاید که در غیر این صورت فاقد آن چیز باشد. بنابراین، به نظر نمی آید که دلایل قابل تصوری برای تصدیق ضرورت آفرینش در دست باشد. بی سبب نیست که لایب نیتس در کوشش برای تعلیل آفرینش الهی بیشتر به اندیشهٔ اخلاق توسل جسته است تا به ضرورت مابعدالطبیعی. ولی اگر مراد از خدا وجود مطلقاً کامل باشد، به نظر نمی آید که دلیلی وجود داشته باشد برای اینکه از آفرینش، به این عنوان که «ضروری» است («ضروری» به هر معنایی که به این کلمه بدهیم) سخن بگوییم.

البته اگر بحث ما دربارهٔ خداپرستی و همه خدایی به معنی اخص می بود، می بایست کل موضوع نسبتِ متناهی به نامتناهی را مورد بررسی قرار دهیم. ولی بحث ما دربارهٔ یك نکتهٔ خاص، یعنی استنتاج وجود متناهی از وجود نامتناهی بود، وقتی که هستی این یك دانسته فرض شود. و این مسئله مستلزم جدایی نامتناهی و متناهی از یکدیگر است. زیرا مسئله مسئلهٔ استنتاج هستی متناهی از هستی نامتناهی است، بنابراین، اگر لفظ «وجود نامتناهی» چنان تحلیل شود که معنی آن چیزی جز شمار نامتناهیی از وجودهای متناهی نباشد، آن گاه دیگر مسئلهٔ استنتاج، آن گونه که در اصل فهمیده می شود، از میان می رود. تنها چیزی که لازم است تحلیل وجود نامتناهی است، و این تحلیل مسئله را منتفی می کند، و مسئلهٔ اصلی دیگر اهمیت خود را از دست می دهد. با این همه، اگر قائل به جدایی (یعنی جدایی نامتناهی و متناهی از یکدیگر) باشیم که برای اهمیت یافتن مسئله ضروری است، بازهم به نظر می آید که هیچ دلیل قابل تصوری برای استنتاج هستی وجود متناهی از هستی وجود نامتناهی در دست نیست. تنها با این مسئله بود که ما سروکار داشتیم، نه با مسائلی که اگر راهی مخالف این راه را پیش بگیریم، یعنی هستی نامتناهی را از هستی متناهی استنباط کنیم، پیش می آید.

این اندیشه‌های انتقادی را به صورت تعلیمی به قرار زیر خلاصه می کنیم. نخست اینکه، از مقدماتی که می گویند چه چیز در مورد شیئی به شرط وجود داشتن صادق است نمی توانیم این نتیجه را استنتاج کنیم که آن شیء وجود دارد. دوم اینکه از مقدماتی که می گویند چه چیز باید

ضرورةً در مورد شیئی صادق باشد نمی توانیم نتایجی را استنتاج کنیم که در واقع درست اند، ولی ممکن است در عالم تصور غلط باشند. سوم اینکه ما نمی توانیم با تصدیق وجود نامتناهی آغاز کنیم و هستیِ وجود متناهی را از آن استنتاج کنیم. بنابراین، اگر مقصود ما از فلسفهٔ مابعدالطبیعه صرفاً استنتاج فلسفه‌ای باشد که در آن تصدیقِ نخستین وجودِ سلسله‌مراتب هستی همانند تصدیق مقدمات اساسی یك نظام ریاضی باشد، و استنتاج هستیِ جهانِ موجوداتِ متناهی همانند استنتاج نتایج در نظام ریاضی، ما نمی توانیم با پیروی از سرمشق یك نظام ریاضی، یك فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ صرفاً استنتاجی بنا کنیم.

آشکار است که این ملاحظات انتقادی تا آنجا به نظامهای فلسفی دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس لطمه می‌زند که این نظامها به آنچه من آن را نمونهٔ آرمانی مذهب اصالت عقل نامیدم نزدیك باشند. و میزان نزدیکی آنها به این نمونه متفاوت است، من قصد آن ندارم که بگویم این فیلسوفان چیزی نگفته‌اند که درست یا جالب توجه باشد. کمترین چیزی که می توان گفت این است که آنها ما را با نگرشهای جالب توجهی به جهان آشنا کرده‌اند، و مسائل فلسفی مهمی را پیش کشیده‌اند بعلاوه، آنها، اگر بتوان گفت، برنامه‌هایی برای جستجوی بعدی پیشنهاد کرده‌اند. چنانکه توصیف اسپینوزا از آگاهی از آزادی یا احساس آزادی را، دایر بر اینکه این آگاهی یا احساس ناشی از جاهل بودن نسبت به علل موجبهٔ آن است، می توان، وقتی که به واپس می نگریم، دعوتی به بسط و توسعه دادن روانشناسی ژرف تعبیر کرد. همچنین رؤیای لایب نیتس دربارهٔ زبان نمادی آرمانی ازاهمیت آشکاری در زمینه‌های تحلیل منطقی و زبانشناختی برخوردار است. ولی این همه مانع ازوجود این حقیقت نمی شود که تاریخ مذهب اصالت عقل ماقبل کانتی قارهٔ اروپا (منهای انگلستان) به نشان دادن این معنی کمك کرده است که فلسفهٔ مابعدالطبیعه نمی تواند آن شکلی را به خود بگیرد که شباهتی نزدیك با شکل استنتاجی ریاضیات محض داشته باشد.

۳. مذهب اصالت تجربه در انگلستان

وقتی که توجه خود را به مذهب اصالت تجربه در انگلستان معطوف می کنیم، به جنبش فکریی برمی‌خوریم که اهمیت آن برای فلسفهٔ معاصر بسی بیشتر از اهمیتی است که می توان گفت مذهب اصالت عقل ماقبل کانتی قارهٔ اروپا داشته است. هیوم متفکری است سر زنده که به آن معنی اسپینوزا نیست. در حقیقت، مذهب اصالت تجربهٔ قرون هفدهم و هیجدهم بسط و توسعه یافته بود؛ و زبانی که اکنون با آن بیان مقصود می کنند تا اندازه‌ای با زبانی که تجربی‌مذهبان کلاسیك به کار می برند فرق دارد. مخصوصاً اکنون بیشتر بر ملاحظات منطقی تکیه می کنند تا بر ملاحظات روانشناختی. ولی این حقیقت همچنان بر جا می‌ماند که مذهب اصالت تجربه، البته، مخصوصاً در انگلستان، نفوذ نیرومندی در اندیشهٔ امروزی دارد، درحالی که نفوذ

فیلسوفان عقلی مذهب ماقبل کانتی در متفکران مابعدالطبیعه اندیش‌تر امروزی ناشی از نزدیکیشان با آنچه من آن را نمونهٔ آرمانی مذهب اصالت عقل نامیدم نیست، بلکه ناشی ازدیگر جنبه‌های اندیشهٔ آنهاست.

ما، در بحث دربارهٔ مذهب اصالت تجربه در انگلستان، با مشکلی شبیه مشکل بحث دربارهٔ مذهب اصالت عقل به معنی اخصّ کلمه روبه‌رو می شویم. زیرا آن فیلسوفان قرون هفدهم و هیجدهم که بر سبیل سنت، تجربی مذهب به‌شمار می آیند، در آراءِ خود تفاوت بسیار با یکدیگر دارند. اگر مذهب اصالت تجربه را با توجه به نقطهٔ عزیمت آن، یعنی این نظریهٔ لاك، همهٔ تصورات ما از تجربه مایه می گیرد، تفسیر کنیم، آن گاه بی گمان باید لاك را تجربی مذهب به شمار آوریم. اما اگر این جنبش را با توجه به نقطهٔ وصول آن به فلسفهٔ هیوم تفسیر کنیم، باید بپذیریم که فلسفه‌های لاك و بارکلی، با آنکه در بردارندهٔ عناصر مذهب اصالت تجربه‌اند، نظامهای تجربی مذهبانهٔ خالصی نیستند. ولی، اگر هدف ما بحث در مذهب اصالت تجربه، بیشتر به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم فلسفی و نیز به عنوان یك نمونهٔ مثالی باشد تا به عنوان یك جنبش تاریخی، آن گاه، البته، این مشکل چاره‌ناپذیر خواهد بود. و چون در این بخش، قصد من بررسی مذهب اصالت تجربه‌ای است که عمدةً هیوم معرّف آن است، از پیش خاطر نشان می کنم که از این معنی کاملا آگاهم که تفسیرات من بیشتر مربوط به اندیشهٔ هیوم است تا اندیشهٔ لاك یا بارکلی.

بدیهی است که می توان ازوجوه متفاوتی به مذهب اصالت تجربهٔ هیوم نگریست. می توان به آن به چشم یك نظریهٔ روانشناختی دربارهٔ منشأ و نحوهٔ تشکل تصورات نگاه کرد، یا به آن به چشم یك نظریهٔ علم المعرفتی دربارهٔ ماهیت و دامنه و حدود دانش آدمی، نگریست. می توان آن را یك نظریهٔ منطقی دربارهٔ انواع مختلف گزاره‌ها دانست، یا کوششی در تحلیل مفهومی، یعنی در تحلیل مفاهیمی از قبیل نفس و جسم و علت و جز اینها به شمار آورد. ولی همهٔ این وجوه مختلف را هیوم خود در اندیشهٔ علم طبیعت انسانی خویش گرد آورده است، یعنی در بررسی انسان ازجنبهٔ فعالیتهای شناختی و تعقلی، و نیز ازجنبهٔ زندگی اخلاقی وهنری واجتماعی اش. چنانکه در مجلد پنجم، هنگام بررسی اندیشهٔ هیوم، دیدیم، هیوم در نظر داشت که «فلسفهٔ تجربی» را به آنچه خود (با استفاده ازمعنی موسّع کلمه) «موضوعات اخلاقی» می نامید توسعه دهد. مطالعهٔ انسان، به خودی خود، نشان مذهب اصالت تجربه نیست. عقلی‌مذهبان هم، اگر نخواهیم از فیلسوفان یونان و قرون وسطی و رنسانس نام ببریم، مطالعهٔ انسان را وجههٔ نظر داشتند. ولی، چنانکه هم اکنون اشاره کردیم، هدف هیوم به کار بردن «فلسفهٔ تجربی» در موضوع مورد مطالعهٔ خود بود. و این، در نزد او، به معنی اکتفا کردن به شواهدی بود که مشاهده در اختیار ما می گذارد. درست است که ما باید بکوشیم تا ساده‌ترین و کمترین علل توجیه‌کنندهٔ پدیده‌ها را بیابیم، ولی در این کار، نباید به آن سوی پدیده‌ها برویم، به این معنی که به انیّات

خفیّه یا ذوات غیرقابل مشاهده توسل جوییم. ممکن است علل خفیّه‌ای وجود داشته باشند؛ ولی حتی اگر هم وجود داشته باشند، ما نمی‌توانیم در علم تجربی به انسان هیچ کاری با آنها داشته باشیم. ما باید بکوشیم تا قوانین کلیی (مثلاً اصل تداعی معانی) را که حاکم بر پیوند متقابل میان پدیده‌هاست و به ما امکان پیش‌بینی قابل تحقیق می‌دهد کشف کنیم. ولی نباید انتظار یا دعوی کشف علل نهایی را داشته باشیم که متعالی ازساحت پدیده‌هاست. و هر فرضیه‌ای را که مدعی چنین کشفی است باید به دور انداخت.

به عبارت دیگر، قصد هیوم توسعه دادن تحدیدات روشی فیزیك نیوتونی به فلسفه به طور کلی است. بنابراین، غیرمعقول نیست اگر بگوییم که درست همچنانکه مذهب اصالت عقل قارهٔ اروپا تحت تأثیر سرمشق استنتاج ریاضی بود، همچنان نیز مذهب اصالت تجربهٔ هیوم تحت تأثیر سرمشق فیزیك نیوتونی قرار داشت. در حقیقت، این معنی را خود هیوم در *رسالهٔ طبیعت انسان* به روشنی تمام باز نموده است. از این رو، می‌توان مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت تجربه را هریك نوعی آزمایش دانست: مذهب اصالت عقل را آزمایشی برای معلوم کردن اینکه تا چه اندازه سرمشق ریاضی در فلسفه قابل به کار بردن است. و مذهب اصالت تجربه را آزمایشی برای به کار بردن تحدیدات روشی فیزیك کلاسیك در فلسفه[11].

مشخصهٔ کار هیوم که بی‌درنگ به چشم خواننده می‌خورد شاید تحلیل تأویلی[12] او باشد. مقصودم از این لفظ تحلیل مرکب به ساده یا نسبةً ساده، و تحلیل کلها به اجزاءِ سازندهٔ آنهاست. در حقیقت، به کار گرفتن تحلیل تأویلی، از آن روی که تحلیل تأویلی است، کار تازه‌ای نبود. بی آنکه پُر دور برویم، می‌توانیم از تأویل تصورات مرکب به تصورات سادهٔ لاك یاد کنیم، یا تحلیل بارکلی را به یاد بیاوریم. یعنی تحلیل اشیاءِ مادی به عنوان دسته‌هایی از پدیده‌ها، به قول خودش، «تصورات» را. ولی هیوم این روش تحقیق را به طریقی بس ژرفتر از پیشینیان خود به کار برد. همین قدر کافی است که به تحلیلِ او از علیت و نفس اشاره کنیم.

البته ما نمی‌توانیم بگوییم که فلسفهٔ هیوم همه تحلیل است و هیچ تألیفی در آن نیست. زیرا، اولاً سعی او بر این بود که مرکب را با عناصر سازندهٔ آن بازسازی کند. چنانکه مثلاً می‌کوشید تا نشان دهد که چگونه تصورِ مرکّب ما از نسبت علّی روی می‌دهد. ثانیاً دست‌اندرکار نوعی فعالیت تألیفی بود، به این معنی که مثلاً سعی می‌کرد که تصویر کلّیی از دامنهٔ دانش انسان و

---

۱۱. آنچه هیوم آن را «فلسفهٔ تجربی» می‌نامید، یعنی فیزیك، اکنون البته دیگر جزئی از فلسفه به شمار نمی‌آید. همچنین این وسوسه برایمان پیش می‌آید که بگوییم آن جزءِ به هرِ حال از چیزی هم که او متعلق به علم به انسان می‌دانست در تلاش برای جدا کردن خود از فلسفه بود، مخصوصاً اگر تحدیدات روشی را که او بر فلسفه تحمیل می‌کرد درمدنظر داشته باشیم. مقصودم به طور کلی از آن جزء روان‌شناسی تجربی است.

12. reductive analysis

ماهیت تجربهٔ اخلاقی به دست دهد. ولی تألیف مابعدالطبیعی از نوع سنتی آن را به کار خود راه نمی‌داد. زیرا تحدیدات روشی او و نیز نتایج تحلیل او چنین اقتضا می کرد. مثلا با توجه به تحلیلی که از علّیت می کرد نمی توانست کثرت اعیان پدیده‌ها را با پیوند دادن آنها به یکدیگر، یعنی از طریق پیوند دادن معلول به علت، در یك وجود واحد متعالی از اعیان، تألیف کند. از لاك و بارکلی برمی آید که در چنین خطهایی گام بردارند؛ ولی از هیوم نه. از این رو، درحالی که نادرست خواهد بود اگر بگوییم که هیچ تألیفی در مذهب اصالت تجربهٔ پروردهٔ هیوم راه نداشت، می توانیم به درستی بگوییم که در مقایسه با نظامهای عقلی مذهب، فلسفهٔ او فلسفه‌ای تحلیلی است. به عبارت دیگر، مشخصهٔ بارز آن بیشتر تحلیل تأویلی است تا تألیف به معنایی که مابعدالطبیعه‌شناسان عقلی مذهب از آن اراده می کنند.

می توانیم مطلب را بدین گونه بیان کنیم. هیوم علاقه‌مند به تحلیل معانی الفاظی مانند «علت» و «نفس» و «عدالت» و جز اینها بود. به استنتاج یك چیز از چیز دیگر علاقه‌ای نداشت. در حقیقت هم مذهب اصالت تجربهٔ او هیچ اجازهٔ چنین استنتاجی را نمی‌داد. از این رو، هیچ گونه تألیف مابعدالطبیعی از نوع عقلی مذهبانهٔ آن در کار او راه نداشت. لاجرم تکیهٔ او بر تحلیل بود. وانگهی می توان گفت که یك فلسفهٔ کاملا تجربی مذهبانه باید هم مرجحاً فلسفهٔ تحلیلی باشد. در فلسفه‌های لاك و بارکلی، تحلیل اگرچه آشکارا حضور دارد، در مقایسه با فلسفهٔ هیوم غلبهٔ چندانی ندارد. دلیل آن این است که فلسفهٔ آنها تنها تا حدی تجربی مذهبانه است.

البته هیچ خرده‌ای بر تحلیل، از آن روی که تحلیل است، نمی توان گرفت. همچنین بر فیلسوفی که ترجیح می‌دهد همّ خود را بیشتر معطوف به تحلیل کند اعتراض معقولانه‌ای نمی توان وارد کرد. صرف نظر از اینکه تألیفهای مابعدالطبیعی که بدون تحلیل دقیق الفاظ و گزاره‌ها کرده می شود به اقرب احتمال محکوم به درهم فروریختن است، این نیز کاملا طبیعی است که فیلسوفان متفاوت پسندهای ذهنی متفاوتی دارند. وانگهی، این حقیقت را که نتایج تحلیلهای هیوم به تألیفهای مابعدالطبیعی نوع سنتی راه نمی‌دهد نمی توان بی چون و چرا دلیل آن دانست که لابد خللی در تحلیل او وجود دارد. زیرا دست کم تجربی مذهب آن را چنین تفسیر خواهد کرد که این از جمله مواردی است که باید گفت چه بدتر از این برای فلسفهٔ مابعدالطبیعه.

ولی هر چند نمی توان خردهٔ بجایی بر تحلیل، از آن روی که تحلیل است، گرفت، می توان به فرض یا فرضهایی که ممکن است عمل تحلیلی معینی به طور ضمنی در برداشته باشد معترض بود. و به گمان من عمل تحلیل تأویلی هیوم را فرض غلطی راهبری می کند، یعنی این فرض که اجزای واقعی تشکیل‌دهندهٔ تجربهٔ انسانی ادراکات اتم گونهٔ متمایز از یکدیگرند. همینکه هیوم فرض کرد، یا چنانکه خود عقیده دارد، نشان داد که همهٔ تصورات ناشی از

تأثرات‌اند[۱۳] و این تأثرات «هستیهایی متمایز از یکدیگر»ند. فقط می‌ماند که این فرض را بر تحلیل آن دسته از تصورات که به نظر مهم یا جالب توجه می‌آیند، منطبق کند. و اگر در جریان این انطباق با مواردی مواجه شویم که اصل کلی کار نکند و به تناقضات از میان نابردنی بینجامد، لاجرم سایهٔ شك بر اعتبار اصل کلی می‌افتد.

تحلیل نفس هیوم موردی از این معنی است. نفس به «ادراکات حسی»[14] متمایز تجزیه می‌شود. ولی هیوم خود قبول دارد که ما میل طبیعی[15] داریم به اینکه مفهوم این همانی را جانشین مفهوم اعیان مرتبط (یعنی ادراکات حسی متمایز) کنیم، و این میل چندان شدید است که معمولا تصور می‌کنیم چیز جوهرمندی ادراکات حسی را به هم پیوند نمی‌دهد. وظاهراً چنین برمی‌آید که آنچه باید با ادراکات حسی متمایز ساخته شود باید چیزی باشد که بتوان منطقاً چنین میل طبیعی را به آن نسبت داد. ولی این درست همان کاری است که نمی‌توان کرد. اگر نفس، به قول هیوم یك رشته یا یك دسته ادراکات حسی است، دیگر منطقاً نمی‌توان گفت که چیزی هست که میل طبیعی دارد به اینکه تصور کند چیز جوهرمندی ادراکات را به هم پیوند می‌دهد. هیوم، در حقیقت، متوجه این دشواری هست. او سردرگمی خود را پنهان نمی‌کند و آشکارا اعتراف می‌کند که نمی‌داند چگونه عقاید خود را تصحیح کند یا به آنها انسجام ببخشد. ولی این اعتراف در واقع نشان می‌دهد که تحلیل پدیده‌شناختی او از نفس استوار نیست. و این نتیجه سایهٔ شکّی بر این فرض کلی می‌افکند که اجزاءِ نهایی تشکیل‌دهندهٔ تجربهٔ انسانی تأثّرات اتم‌گونهٔ متمایز از یکدیگرند.

ممکن است اعتراض کنند که درست نیست که در اینجا از «فرض» سخن به میان آوریم. تحلیل تأویلی یك روش است، نه یك فرض؛ هیوم، دست کم آن گونه که خودش را خشنود کند، نشان می‌دهد که تحلیل تأویلی را می‌توان به نحوی موفقیت‌آمیز بر تصوراتی مانند تصورات علّیت و نفس قابل انطباق دانست. ممکن است بتوان گفت که انطباق آن مثلا بر مورد نفس موفقیت‌آمیز نیست. ولی این دلیل آن نمی‌شود که تحلیل تأویلی را یك فرض به شمار آوریم.

البته درست است که هیوم می‌کوشد تا در موارد مشخص نشان دهد که ما می‌توانیم معانی الفاظی مانند «نفس» را بر اساس «ادراکات حسی» تحلیل کنیم. و به این معنی درست است که بگوییم او مطلقاً فرض نمی‌کند که می‌توان آن را تحلیل کرد. ولی او مطمئناً، به عنوان یك فرضیهٔ مقدم بر نظریّه، فرض می‌کند که تصورات را می‌توان ناشی از تأثرات متمایز دانست. و

---

۱۳. چنانکه در مجلد پنجم دیدیم، هیوم امکان وجود استثناهایی را بر این قاعده قبول دارد. وقتی که یك رشتهٔ پیاپی از اجزاءِ مختلف رنگ آبی [از روشن تا تیره] به ما عرضه می‌شود که در آن یکی از اجزاء نیامده باشد، ما می‌توانیم جزءِ نیامده را خود بسازیم، به این معنی که می‌توانیم خود «تصور»ی به وجود آوریم، هر چند هیچ تأثر قبلی وجود نداشته باشد. ولی هیوم، بدون توجه به این گونه استثناهای احتمالی، قاعدهٔ کلی خود را همچنان دنبال می‌کند.

14. perceptions 15. propensity

این کار را از آن رو می کند که به طور ضمنی، باز هم به عنوان یك فرضیهٔ مقدم بر نظریه، فرض می کند که اجزاءِ نهایی تشکیل دهندهٔ تجربهٔ آدمی تأثّرات اتم گونهٔ متمایز از یکدیگرند، و این تأثرات متمایز داده‌های تجربی اند که تفسیر ما دربارهٔ جهان بر اساس آنها ساخته می شود. او این فرض را مسلم می گیرد که ما می توانیم تفسیر خود دربارهٔ جهان را به داده‌های تجربی تأویل کنیم که متعلقات بی واسطهٔ آگاهی اند، و این داده‌ها عبارتند از «تأثرات». ولی هیوم با انجام دادن این تأویل تجربی فراموش می کند که نفس برای آنکه توجه خود را بر متعلقات بی واسطهٔ درون بینی متمرکز کند، در تجربه به عنوان مدرك یا فاعل شناسایی مدخلیت دارد. این شیوهٔ عمل او را شاید بتوان به کوشش او برای انطباق روش «فلسفهٔ تجربی» بر «موضوعات اخلاقی» مربوط دانست. ولی نتایج آن در مورد نفس محدودیتهای روش را نشان می دهد.

به طور کلی باید مواظب باشیم که نتایج انتزاع را با داده‌های نهایی تجربه اشتباه نکنیم. ادراك کردن صورتی از تجربه کردن است. چه بسا در ادراك بتوانیم از طریق انتزاع چیزی را بازشناسیم که با آنچه هیوم آن را تأثّرات می نامد مطابقت داشته باشد. ولی این بدان معنی نیست که تأثرات اجزاءِ واقعی تشکیل دهندهٔ ادراکند، به طوری که ما بتوانیم کل تجربه را فقط بر وفق تأثّرات بازسازی کنیم. و به مراتب بدان معنی نیست که آنچه ما ادراك می کنیم همهٔ تأثرات است. شاید گفتن این سخن ساده‌لوحانه بنماید که در ادراك، ما باید مدرِك و مدرَك و عمل ادراك را از یکدیگر بازشناسیم. و ممکن است در نظر بعضی چنین بنماید که این چیزی بیش از انعکاس زبان، یعنی انعکاس نوع فاعل ـ فعل ـ مفعول گزاره نیست. ولی اگر ما مدرَك را حذف کنیم، مدرِك است که عمل حذف کردن را انجام می دهد. و اگر مُدرَك را حذف کنیم، سر از مذهب اصالت من[16] در خواهیم آورد.

گمان می کنم که این انتقاداتی که من عنوان کردم نه تنها بر فلسفهٔ هیوم، بلکه، بر پاره‌ای از روایات مذهب اصالت تجربهٔ او نیز قابل انطباق است. بعضی تجربی مذهبان کوشیده‌اند تا از ایجاد این استنباط پرهیز کنند که تحلیل پدیده‌مذهبانه‌شان جزئی از مابعدالطبیعه‌شناسی یعنی یك نظریهٔ هستی‌شناختی است. چنانکه بر طبق نظریهٔ «ساختهای منطقی»، لااقل از جهت نظری، می توان جملات مربوط به ذهن را به جملات دیگری ترجمه کرد که کلمهٔ «ذهن» در آنها به کار نرفته باشد، بلکه در آنها به جای کلمهٔ ذهن از پدیده‌ها یا رویدادهای ذهنی نام برده باشد؛ به نحوی که اگر جملهٔ اصلی درست (یا غلط) باشد، جملات معادل آن نیز درست (یا غلط) باشد، و بالعکس. همچنین، یك جملهٔ مربوط به میز را، لااقل از جهت نظری، می توان به جملاتی ترجمه کرد که در آنها کلمهٔ «میز» نیامده باشد، بلکه به جای آن، در آنها داده‌های حسی ذکر شده باشد، و در عین حال میان جملهٔ اصلی و ترجمهٔ آن نسبت برابر حقیقی برقرار باشد. از

16. solipsism

این روگفته می شود که یك میز «ساخت منطقی»ای از داده‌های حسی است، و یك ذهن «ساخت منطقی»ای از پدیده‌ها یا رویدادهای ذهنی است. به این ترتیب، مذهب اصالت پدیده به اصالت یك نظریهٔ منطقی یا زبانشناختی مطرح می شود نه به عنوان یك نظریهٔ هستی شناختی. ولی ظاهراً جای شك است که این کوشش زیرکانه برای پرهیز از اینکه مجبور باشیم بپذیریم که پدیده گرایی یا مذهب اصالت پدیده یك نظریهٔ مابعدالطبیعی رقیب برای نظریهٔ غیرپدیده گرایی است موفقیت آمیز باشد. در هر حال می توان پرسید که، نظر به چنین تحلیلی از ذهن، چگونه ساختن «ساخت منطقی» ممکن است. بعلاوه، اگر تحلیل اشیاءِ جسمانی از قبیل میز مستلزم آن باشد که ما داده‌های حسی را ادراك کنیم (و به دشواری می توان فهمید که چگونه می توان از چنین استلزامی به نحوی موفقیت آمیز پرهیز کرد) باید قبول کرد که نتیجهٔ ضروری آن مذهب اصالت من است، مگر آنکه بخواهیم از نظریهٔ عجیب داده‌های حسی به اصطلاح غیروابسته پیروی کنیم.

ممکن است اعتراض کنند که انتقاد من از هیوم، صرف نظر از اینکه بجا باشد یا نباشد، در واقع به مهمترین جنبهٔ مذهب اصالت تجربهٔ او، یعنی نظریهٔ منطقی آن، نمی پردازد. تجربی مذهبان کهن تر مسلماً از زاویهٔ روانشناختی به فلسفه می نگریستند. چنانکه مثلا لاك کار خود را با پژوهش در منشأ تصورات آغاز کرد. و این یك مسئلهٔ روانشناختی بود. هیوم نیز با این نظر که منشأ تقریباً همهٔ تصورات ما تأثرات است در همین راه قدم بر جای قدم او نهاد. ولی هر چند این گونه مسائل روانشناختی، اگر بخواهیم تاریخ مذهب اصالت تجربه را بررسی کنیم، شایان اهمیت است، با این همه ارزش پایدار مذهب اصالت تجربهٔ کهن، در درجهٔ نخست، در خدمتی است که به نظریهٔ منطقی کرده است، ودر این جنبه از اندیشهٔ هیوم است که باید درنگ کرد. این جنبه‌ای است که بیش از همه او را به مذهب اصالت تجربهٔ نوین پیوند می‌دهد.

در مورد پیوند هیوم با مذهب اصالت تجربهٔ نوین، گمان می کنم که باید گفت این امر کاملا درست است. چنانکه در بررسی فلسفهٔ هیوم در مجلد پنجم دیدیم، او استدلال برهانی را که با «روابط میان تصورات» سروکار دارد و مثلا در ریاضیات محض دیده می شود، از استدلال اخلاقی که سروکارش با «امور واقع» است ودر آن برهان منطقی جایی ندارد جدا می کرد. وقتی که ما مثلا می خواهیم با استدلال از یك معلول به علت پی ببریم، نتایجمان ممکن است بیش و کم احتمالی باشد؛ ولی صدق آنها را نمی توانیم اثبات کنیم. زیرا عکس امر واقع همواره قابل تصور و ممکن است: چه هرگز متضمن تناقض منطقی نیست. ولی در ریاضیات محض که ما با روابط میان تصورات سروکار داریم نه با امور واقع، تصدیق عکس نتیجهٔ یك برهان متضمن تناقض است.

هیوم در اینجا با دو نوع استدلال سروکار دارد؛ و نتیجه‌گیری او این است که استدلال دربارهٔ امور واقع نمی تواند به اثبات بینجامد. مثلا ما نمی توانیم هست شدن یك شیء را از

هستی یك شیءِ دیگر به ثبوت برسانیم. در واقع، ما ممکن است از صدق نتیجهٔ خود احساس اطمینان کنیم؛ ولی اگر از حالات احساسی قطع توجه کنیم و توجه خود را به جنبهٔ منطقی موضوع معطوف داریم، باید بپذیریم که نتایج به دست آمده از استدلال دربارهٔ امور واقع اطمینان بخش نیستند.

در مذهب اصالت تجربهٔ نوین این دیدگاه حفظ شده است؛ ولی تکیه بر تمایز میان دو نوع گزاره نهاده شده است. یك گزاره که به گفتهٔ هیوم رابطهٔ میان تصورات را بیان می کند و گزاره‌ای تحلیلی نامیده می شود و گفته می شود که صادق ماقبل تجربی است؛ به عبارت دیگر، صدق آن منطقاً مستقل از تحلیل تجربی است. و گزارهٔ دیگر که به گفتهٔ هیوم به امر واقع مربوط است و به آن گزارهٔ تألیفی گفته می‌شود. صدق این نوع گزاره را فقط با تحقیق تجربی می‌توان بازشناخت نه از گزارهٔ تنها. تحقیق تجربی است که معلوم می کند که آیا گزاره صادق است یا کاذب. عکس گزاره همواره منطقاً ممکن است. لذا هیچ مقدار تحقیق یافتگی تجربی نمی تواند چیزی بیش از درجهٔ بالایی از احتمال به آن بدهد.

این طبقه‌بندی گزاره‌ها البته امکان هرگونه گزارهٔ وجودی ضرورةً صادق را طرد می کند. ولی به تعبیر تجربی‌مذهبان، این طبقه‌بندی طارد همهٔ گزاره‌هایی هم هست که در عین اینکه چیزی را تصدیق نمی کنند، مدعی آگاهی دادن از واقعیت و حقیقت ماقبل تجربی اند، یعنی مدعی آنند که صدقشان را، حتی علی الاصول هم، نمی توان با تجربه رد کرد. مثلا این گزاره را در نظر بگیرید که می گوید هر چیزی که به وجود می آید یا آغاز به وجود آمدن می کند به واسطهٔ علتی به وجود می‌آید یا آغاز به وجود آمدن می کند. به عقیدهٔ هیوم، صدق این گزاره را نمی‌توان با شهود دریافت. زیرا عکس آن نیز قابل تصور است. وانگهی صدق آن برهان‌پذیر هم نیست. بنابراین، این گزاره یك تعمیم تجربی، یعنی فرضیه‌ای است که به طور کلی تحقیق‌پذیر است، ولی، لااقل علی‌الاصول، قبول بطلان تجربی نمی کند. و من گمان می کنم که اگر هیوم امروز زنده بود، آنچه را «عدم قطعیت مادون اتمی»[۱۷] نامیده می شود تأیید تجربیی از حکم خود دربارهٔ جایگاه منطقی اصل علیت به‌شمار می آورد.

بنابراین، به تعبیر مذهب اصالت تجربهٔ نوین، گزاره‌ها یا گزاره‌های تحلیلی‌اند که به یك معنی می‌توان گفت که «همانگویی»اند، یا گزاره‌های تألیفی مابعد تجربی یا به زبان دیگر فرضیات تجربی. ولی گزاره‌های تألیفی که‌ماقبل تجربی باشند وجود ندارند. همهٔ گزاره‌هایی که نامزد عضویت در این طبقهٔ گزاره‌ها هستند سرانجام به همانگوییهای آشکار یا پوشیده‌ای تبدیل می‌شوند یا به تعمیمهای تجربیی که ممکن است ازدرجهٔ بسیار بالایی از احتمال برخوردار باشند، ولی صدق آنها را نمی‌توان با تحلیل خود گزاره بازشناخت.

مسئلهٔ گزاره‌های تألیفی ماقبل تجربی بیش از آن پیچیده است که بتوان آن را در اینجا

17. infra-atomic indeterminacy

بررسی کرد. با این همه، می‌توان توجه خواننده را به نکات زیر جلب کرد. فرض کنیم که پدیده‌هایی را که ذیل عنوان عدم قطعیت مادون اتمی گروهبندی می‌شوند بتوان به گونه‌ای تفسیر کرد که اصل علیت همچنان به عنوان نامزدی برای عضویت در طبقهٔ گزاره‌های تألیفی ماقبل تجربی قابل طرح باشد. و فرض کنیم که اصل علّیت چنین می‌گوید که هر چیزی که به وجود می‌آید یا آغاز به وجود آمدن می‌کند به واسطهٔ علتی به وجود می‌آید و آغاز به وجود آمدن می‌کند[18] به یك معنی هیچ گونه تناقض لفظیی میان گزارهٔ «x به وجود می‌آید» و گزارهٔ «x هیچ علتی ندارد» در کار نیست. اگر تناقض لفظیی در کار بود، اصل علیت، به شرحی که در بالا بیان شد، یك گزارهٔ تحلیلی به معنایی که تجربی مذهب از این لفظ اراده می‌کند، می‌بود. چنانکه می‌توان معنی الفاظ انگلیسی (یا فرانسوی یا آلمانی و جز اینها) را که در بیان اصل علیت به کار می‌رود دریافت و با این همه هیچ گونه رابطهٔ ضروریی میان به وجود آمدن و علت داشتن ندید. نمی‌توان ادعا کرد که کسی که منکر این رابطهٔ ضروری است معنی الفاظ انگلیسی را که در این گزاره به کار رفته است نمی‌داند. ولی به گمان من، می‌توان گفت که سطحی از دریافتن هست که ژرف‌تر از آن چیزی است که معمولاً از دریافتن معنی پاره‌ای چیزها اراده می‌شود[19]. از این رو می‌توان ادعا کرد که هر چند موضع تجربی مذهب را نمی‌توان در سطح تفکری که او در آن جای گرفته است مورد حمله قرار داد، ولی وقتی که به سطح بینش مابعدالطبیعی پای می‌گذاریم، آن گاه می‌توانیم وافی نبودن آن را دریابیم.

بدیهی است که این ملاحظات به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا گزاره‌های تألیفی ماقبل تجربی وجود دارند یا نه. مقصود این ملاحظات بیشتر خاطرنشان کردن این نکته است که اگر ما ادعا کنیم که آنها وجود دارند چه چیز را باید توضیح دهیم. زیرا ممکن است این اندیشه برای خواننده پیش آید که راه دیگری برای حمله بردن به موضع تجربی مذهب وجود دارد، مثلا این راه که گزاره‌های ریاضیات محض صرفاً صوری‌اند، یعنی «همانگویی»اند. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد که گزاره‌های ریاضیات محض، هر چند گزاره‌های وجودی نیستند، ولی به یك معنی دربارهٔ واقعیت‌اند. ولی اگر بخواهیم ادعا کنیم که گزاره‌های ریاضیات محض گزاره‌های تألیفی ماقبل تجربی‌اند و نه گزاره‌های تحلیلی به معنایی که تجربی مذهب این لفظ را به کار می‌برد، آن گاه باید آماده باشیم که توضیح دهیم به چه معنایی این گزاره‌ها از واقعیت خبر می‌دهند.

---

۱۸. باید متذکر شد که این اصل چیزی دربارهٔ نحوهٔ عملکرد علت نمی‌گوید. به عبارت دیگر، اطلاق آن به علیت مکانیکی یا موجَب محدود نمی‌شود.

۱۹. بدیهی است که نباید «دریافتن معنی الفاظ» را «دیدن رابطه‌ای ضروری میان معنی الفاظ» تعریف کنیم. زیرا در این صورت این گزاره که هر کس معنی الفاظ را درمی‌یابد رابطهٔ ضروری را می‌بیند برابر خواهد بود با این گزارهٔ همانگویی که هر کس رابطهٔ ضروری را می‌بیند آن را می‌بیند.

بازمی گردیم به هیوم، و می گوییم که، نظر به طبقه‌بندی گزاره‌ها، به کلی غیرممکن است که بتوانیم یك نظام استنتاجی ماقبل تجربی مبتنی بر مابعدالطبیعه بسازیم که گزاره‌های آن صادقِ مصون از خطا دربارهٔ واقعیت باشد. همچنین، نظر به تحلیل علیت، نمی توانیم از داده‌های تجربه آغاز کنیم و هستی خدا را با استدلال علّی استنتاج کنیم، برخلاف لاك و بارکلی که می اندیشیدند که ما می توانیم بدین گونه به هستی خدا پی ببریم. ولی ممکن است در بادی امر چنین بنماید که با این همه می توان نظریات مابعدالطبیعی را فرضیاتی دانست که از درجات متفاوتی از احتمال برخوردارند.

البته درست است که هیوم پاره‌ای مسائل مابعدالطبیعی را مورد بحث قرار می داد. و ظاهراً می خواست بگوید که احتمال اینکه علت نظمی در جهان هستی وجود داشته باشد که شباهت دوری با عقل انسانی دارد بیشتر است از اینکه چنین علتی وجود نداشته باشد. در عین حال ظاهراً از مقدمات کلی او چنین برمی آید که الفاظی که برای دلالت بر هستیهای مابعدالطبیعی به کار می روند، وقتی که در این زمینه به کار می روند، تهی از معنی اند. زیرا تصورات از تأثّرات ناشی می شوند و ما اگر بر آن باشیم که چون لفظی را به کار می بریم پس تصوری داریم، و اگر در عین حال نتوانیم، علی الاصول، تأثیر یا تأثیراتی را که این تصور از آنها ناشی می شود نشان دهیم، ناگزیر باید نتیجه بگیریم که ما چنین تصوری نداریم. ودراین صورت لفظ یا کلمه تهی از معنی است. درست است که هیوم قبول می کند که ممکن است استثناهایی بر این قاعده که تصورات ناشی از تأثّرات‌اند پیش آید. ولی بی‌گمان این را به حساب امتیازی برای مابعدالطبیعه‌شناسی نمی گذارد. و هر چند فقط در یك عبارت مبالغه‌آمیز است که او مابعدالطبیعه‌شناسی را به عنوان سخنانی تهی از معنی طرد می کند، با این همه من بر این عقیده‌ام که این عبارت نمایندهٔ نتیجه‌ای است که مقدمات هیوم منطقاً به آن می انجامد، البته لااقل در صورتی که بر این معنی پای بفشاریم که تصورات صورتهای ناروشنی از تأثرات‌اند. و در چنین صورتی دشوار است که بتوان نظریات مابعدالطبیعی را فرضیاتی حقیقی به شمار آورد.

بنابراین، می توان قبول کرد که مذهب اصالت تجربهٔ هیوم، اگر تا نتایجی بسط داده شود که به طور ضمنی در بر دارد، به ردّ و ابطال مابعدالطبیعه‌شناسی می انجامد، با این دعوی که مابعدالطبیعه‌شناسی چیزی جز مشتی لفّاظی بی‌معنی نیست. و این بسط دادن در قرن حاضر به دست تحصلی‌مذهبان جدید یا تحصلی‌مذهبان منطقی یا تجربی‌مذهبان افراطی صورت گرفته است که در نزد آنان گزاره‌های مابعدالطبیعی چیزی جز ارزش «عاطفی» در بر ندارد. به این ترتیب یك بار دیگر پیوندی میان فلسفهٔ هیوم و مذهب اصالت تجربهٔ نوین افراطی می یابیم.

این اعتراضات، به گمان من، کاملا بجاست. در عین حال بررسی فلسفهٔ هیوم در پرتو مذهب اصالت تجربهٔ بعدی کمك می کند که اهمیت او در زمان خودش به نحوی بارز نشان داده

شود. و لازم است که چنین کاری را انجام دهیم، ولو آنکه به جنبهٔ خاصی از اهمیت او در زمان خود اکتفا کنیم. مذهب اصالت تجربهٔ هیوم چندین عیب بزرگ دارد. مثلا تجزیهٔ تجربه به اجزاءِ اتم گونه به عقیدهٔ من اشتباهی اساسی است. و همچنین به نظر من نظریّهٔ تصورات او قابل دفاع نیست و می توان به جرئت ادعا کرد که کانت در اصرارش بر وحدت استعلایی آگاهی ادراکی به عنوان شرط اساسی تجربه، به یك معنی، «تجربی مذهبی»تر از هیوم بود. ولی عیوب فلسفهٔ هیوم از اهمیت تاریخی آن نمی کاهد. و هر چند از بعضی جهات اندیشهٔ او در ردیف نمونه‌های کهن‌تر جای می گیرد[۲۰]. مسلماً عطف توجه فراوان او به تحلیل به تنهایی کافی است که او را صاحب تفکری قوی به‌شمار آوریم.

۴. روشنگری و مطالعهٔ علمی انسان

در مقدمه بر مجلّد چهارم متذکر شدیم که اندیشهٔ مطالعهٔ علمی انسان به خوبی روح روشنگری قرن هیجدهم را نشان می‌دهد. در بررسی روشنگری فرانسه در مجلد چهارم، دیدیم که چگونه فیلسوفانی مانند کندیاك می کوشیدند تا نظریات روانشناختی و معرفت‌شناختی لاك را بپرورند و گزارش تجربی‌مذهبانه‌ای از زایش و بالش زندگی ذهنی انسان به دست دهند؛ چگونه نویسندگانی مانند هلوسیوس نظریات مربوط به زندگی اخلاقی انسان را پروردند؛ چگونه مونتسکیو ساخت و رشد جوامع را بررسی کرد؛ چگونه روسو و دیگران نظریات سیاسی خود را عرضه کردند؛ چگونه فیزیوکراتها (طبیعیون) اقتصاد را مورد مطالعه قرار دادند؛ و چگونه متفکرانی مانند ولتر و تورگو و کندورسه طرح نظریات تکامل تاریخی را در پرتو آرمانهای عصر عقل در انداختند. همهٔ این مطالعات، اعم از روانشناختی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و تاریخی و اقتصادی را می توان با هم ذیل عنوان کلی مطالعهٔ علم انسان جای داد.

فیلسوفانی که ما بر سبیل عادت آنها را نمایندگان اصلی روشنگری به شمار می آوریم، در طی این مطالعه می کوشیدند تا آن را از قید پیشفرضهای دینی و مابعدالطبیعی آزاد کنند. به گمان من، این یکی از ویژگیهای برجستهٔ اندیشهٔ آن عصر بود. هدف استنتاج یك نظام جامع از اصول بدیهی التصور نیست، بلکه فهم داده‌های تجربی است از طریق به هم پیوستن آنها تحت قوانینی که تجربه‌درستی آنها را تأیید کرده باشد. چنانکه کندیاك بر آن بود که گزارش تجربیی از تطور جامع متفاوت را تحت قوانین کلی درآورد. به طور کلی، تحقیق تجربی لاك تأثیر پردامنه‌ای به جای گذاشت. و به این ترتیب، تفاوت بسیار زیادی میان، اگر بتوان گفت، جوّ نظامهای بزرگ عقلی‌مذهبانهٔ قارّه و اندیشهٔ روشنگری قرن هیجدهم وجود داشت. جوّ آن یك

---

۲۰. مثلا، او هر چند به اعتراف خودش بیشتر علاقه‌مند به مطالعهٔ حدود معرفت آدمی است تا به بررسی ماهیت واقعیت فی نفسه، گاهگاه دست‌اندازیهایی هم به قلمرو هستی‌شناسی می کند. و گرایش او به اینکه چنان سخن بگوید که گویی متعلقات ادراك تبدلات ذهنی‌اند میراث حقیری از پیشینیان اوست.

جوّ استقراء بود، و از آنِ این یك جوّ استنتاج. درست است که این بیان، مانند هر تعمیم ناسنجیدهٔ دیگری از این گونه، نمی تواند بدون قید و شرط باشد. چنانکه، مثلا، کمتر کسی به شنیدن نام ولف، قهرمان روشنگری آلمان، بلافاصله به فکر استقراءِ تجربی می افتد. اما در هر حال، این تعمیم، ولو به نحوی ساده‌اندیشانه، توجه‌ها را به تفاوت واقعی روح و جوّ جاب می کند.

این تفاوت را می توان با مراجعه به نظریّهٔ اخلاقی روشن کرد. نظریهٔ اخلاقی اسپینوزا جزءِ لاینفکی از نظام عظیمی بود که به شیوهٔ استنتاجی عرضه شده بود، این نظریه پیوند نزدیکی با تعالیم مابعدالطبیعی داشت. ولی وقتی که ما به نظریات اخلاقی هیوم در انگلستان یا هلوسیوس و اصحاب دایرة المعارف در فرانسه نگاه می کنیم، می بینیم که پدیدآورندگان این نظریات بر استقلال آگاهی اخلاقی و جدایی اخلاق از فلسفهٔ الهی پای می فشرند.

همچنین، در حالی که قرارداد اجتماعی، در نظریهٔ سیاسی، استنتاج از مطالعهٔ داده‌های تجربی نیست، بلکه کوششی است برای به دست دادن توجیهی عقلانی از حاکمیت سیاسی و محدودیت آزادی فردی در جامعهٔ سازمان یافته، ما نمی بینیم که نظریه‌پردازان سیاسی قرن هیجدهم چندان مشتغل به استنتاج جامعه و حاکمیت از تعالیم مابعدالطبیعی و فلسفهٔ الهی باشند. خاطر آنها بیشتر مشغول نیازهای مشهود انسان است. و البته این نوع بررسی است که هیوم را قادر می سازد که اندیشهٔ تجربی سودمندی محسوس را جانشین اندیشهٔ عقلی مذهبانهٔ قرارداد اجتماعی کند.

در حقیقت، این بدان معنی نیست که اصحاب روشنگری هیچ گونه پیشفرضهایی از آن خود نداشتند. چنانکه دیدیم، آنها فرض را بر نظریّه‌ای به نام نظریّهٔ پیشرفت نهاده بودند که بر طبق آن، پیشرفت عبارت بود از پیش بردن کار عقلانی کردن انسان، و این عقلانی کردن متضمن رهایی انسان از قید خرافهٔ دینی و اشکال غیرعقلانی حکومت، اعمّ از حکومت کلیسایی و مدنی بود. به عقیدهٔ آنها، ثمرات پیشرفت را، بهتر از همه‌کس، خود آنها، یعنی آزاداندیشان روشن‌بین سالنهای پاریس، معرفی می کردند؛ وانگهی پیشرفت عبارت بود از اشاعهٔ اندیشه‌های مورد حمایت آنها و نیز ساخت دیگربارهٔ جامعه بر پایهٔ آرمانهای روشنگری. همینکه ساخت اجتماعی اصلاح پذیرفت، انسانها در راه اخلاق و تقوی گامهای بلند برخواهند داشت. زیرا منزلت اخلاقی انسان به مقدار زیادی تابع محیط او و نیز تابع تعلیم و تربیت است.

ممکن است اعتراض کنند که نظریهٔ پیشرفت در نزد اصحاب روشنگری بیشتر تعمیم تجربی بود تا پیشفرض، و هر چند در قرن نوزدهم، مخصوصاً وقتی که عقیده بر این بود که نظریّهٔ تکامل آن را تأیید می کند. صورت نظریّه‌ای «جزمی» به خود گرفت، با این همه، متفکران قرن هیجدهم بیشتر آن را فرضیه‌ای که به آسانی می توان آن را تغییر داد تلقی می کردند. حتی وقتی که تورگو مقدمات قانون اوگوست کنت، موسوم به قانون مراحل سه‌گانهٔ اندیشهٔ آدمی

را فراهم آورد، مقصود او بیشتر طرح فرضیه‌ای مبتنی بر مطالعهٔ داده‌های تاریخی بود تا الگوی ماقبل تجربیی که داده‌ها می‌بایست خود را با آن تطبیق دهند.

البته این سخن آشکارا درست است که بنابر حکم متفکران روشنگری، نظریّهٔ پیشرفت مبتنی بر واقعیات تاریخی بود. آنها این نظریه را به صورت نتیجه‌ای که از مقدمات مابعدالطبیعی برآمده باشد معرفی نمی‌کردند. ولی این سخن نیز درست است که نظریّهٔ پیشرفت نقش یك پیشفرض مبتنی بر حکم ارزشی را داشت. به عبارت دیگر، اصحاب دایرة المعارف، و کسانی که در نگرش آنها شریك بودند، نخست آرمانهای خود را دربارهٔ انسان و جامعه تشکیل دادند و سپس پیشرفت را به عنوان حرکتی به سوی تحقق آن آرمانها تعبیر و تفسیر کردند. البته، در این روش، چیزی که بسیار شگفت‌آور باشد وجود ندارد. ولی این بدان معنی بود که آنها با پیشفرضی به مطالعهٔ تاریخ بشری پرداختند که تأثیر ناروایی در تعبیر و تفسیرشان دربارهٔ تاریخ بخشید. مثلا آنها دیگر قادر نبودند که سهم قرون وسطی را در فرهنگ اروپایی تشخیص دهند؛ قرون وسطی در نظر آنها بی‌هیچ تردیدی قرون تاریکی بود، زیرا اگر پیشرفت به معنی پیش رفتن به سوی تحقق آرمانهایی بود که «له فیلوزوف» (فیلسوفان) قرن هیجدهم معرفی می‌کردند، این پیشرفت مستلزم رهایی از پاره‌ای مشخصه‌های عمدهٔ فرهنگ قرون وسطایی بود. روشنایی را متفکران پیشرو قرن هیجدهم نمایندگی می‌کردند، و پیشرفت عقل با دین یا با فلسفه‌ای که پیوند نزدیك با الهیات داشت سازگار نبود. به این معنی اصحاب روشنگری «جزمیّتی» خاص خود داشتند.

همچنین دیدگاه آنها بدین معنی بود که آنها نمی‌توانند دربارهٔ جنبه‌های مهم طبیعت و حیات انسانی عادلانه قضاوت کنند. در حقیقت، این سخن مبالغه‌آمیز است اگر بگوییم که «له فیلوزوف» (فیلسوفان) هیچ دریافتی از هیچ جنبه از انسان، سوای زندگی عقل تحلیلی و رهاشدهٔ او، نداشتند. چنانکه، مثلا، هیوم، بر نقش بزرگ احساسات اصرار می‌ورزید و می‌گفت که عقل بندهٔ انفعالات نفسانی است و باید هم باشد.[۲۱] وووِنارگ بر اهمیت جنبهٔ عاطفی طبیعت انسانی پای می‌فشرد. با آنکه حملات روسو به اصحاب دایرة المعارف بی‌پایه نبود، انتقادات او را نمی‌توان نمایندهٔ تمامی حقیقت دانست. با این همه، «فیلسوفان» عنایت اندکی نسبت به شناختن قدرِ، مثلا، حیات دینی انسان ابراز کردند. نادانی خواهد بود اگر برای فهم عمیق دین به ولتر در میان خداشناسان و هولباخ در میان ملحدان مراجعه کنیم. هولباخ طرح یك فلسفهٔ دین طبیعی مذهبانه را ترسیم کرد؛ ولی این فلسفه با فلسفه‌های معنوی مذهبانهٔ دینی که در قرن بعد می‌بینیم قابل مقایسه نبود. آزاداندیشان عقلی مذهب قرن هیجدهم بیش از آن مجذوب اندیشهٔ رهایی انسان از، به قول آنها، سنگینی زنجیرهای خرافه و مکاید کشیشان بودند که فهم عمیقی از وجدان دینی داشته باشند.

---

۲۱. برای فهم معنی این عبارت نگاه کنید به مجلد پنجم، صفحهٔ ۳۳۵ و صفحات ۳۴۲ تا ۳۴۴.

این عنصر سطحی‌اندیشی، مثلا در جریان فکری مادی‌مذهبانه در فلسفهٔ روشنگری، خودنمایی کرد. چنانکه دیدیم، لفظ «مادی‌مذهب» را حقاً نمی‌توان بر «فیلسوفان» بدون فرق گذاری میان آنها، اطلاق کرد. ولی در میان آنها مادی‌مذهبانی بودند؛ آنها منظرهٔ بیش و کم مضحکی از انسان به عنوان مُدرِکی مقیّد به تأویل خود به مُدرَکی صرفاً مادّی، به دست می‌دادند. به آسانی می‌توان دریافت که چرا کتاب هولباخ، موسوم به *نظام طبیعت*، آن همه تنفر و اشمئزاز در ذهن گوتهٔ دانشجو برانگیخت. و هولباخ بی‌محاباترینِ مادی‌مذهبان نبود.

ولی سطحی‌اندیشی فلسفهٔ روشنگری فرانسه در بعضی از جنبه‌هایش نباید ما را بر آن دارد که چشم به روی اهمیت تاریخی این جنبش ببندیم. در حقیقت، روسو جایی خاص خود دارد، اندیشه‌هایش جاذبه‌ای ذاتی دارد؛ و این اندیشه‌ها در متفکران بعدی مانند کانت و هگل تأثیر بسزایی بخشید. ولی هر چند ممکن است اصحاب دایرة‌المعارف و فیلسوفان نزدیك به آنها، که روسو بر آن شد که خود را از آنها کنار بکشد، جایی مشابه جای روسو نداشته باشند، با این همه آنها تأثیر مهمی برجای نهادند که، به گمان من، باید آن را بیشتر بر وفق سهمشان در تشکل نوعی طرز تفکر یا نحوهٔ نگرش ارزیابی کرد تا برحسب «نتایج» قطعیی که بتوان به آنها اشاره کرد. شاید بتوان گفت که فیلسوفان نمونهٔ روشنگری فرانسه نمایندهٔ این اندیشه بودند که بهبود حال و آسایش و خوشبختی انسان در دستان آنهاست. انسان، به شرط آنکه خود را از این توهّم برهاند که سرنوشتش در دست نیرویی فوق طبیعی است که حجّیت کلیسایی خواست آن را بیان می‌کند، و به شرط آنکه در راهی که عقل نشان می‌دهد گام بردارد، می‌تواند محیط اجتماعیی بیافریند که در آن اخلاق انسانی حقیقی بتواند بشکفد و خیر افزونتر بیشترین شمار ممکن آدمیان بتواند به آسانی نشو و نما یابد. این اندیشه که بعدها رواج یافت، دایر بر اینکه رشد معرفت علمی و سازمان عقلانیتر جامعه لاجرم افزایش خوشبختی آدمی و دستیابی بیشتر به آرمانهای اخلاقی سالم را در پی خواهد داشت تطوری از نگرش روشنگری بود. درست است که پیش از آنکه این اندیشه بتواند شکل متکامل خود را به خود بگیرد عوامل دیگری مانند پیشرفت علوم فنی لازم بود. ولی این اندیشهٔ اساسی که آسایش انسان تابع به کارگرفتن عقلِ رها شده از قیود حجّیت و جزمیّات دینی و تعالیم مابعدالطبیعی مشکوك فیه است اهمیت یافت. سخن این نبود که، چنانکه در اصلاح دینی دیدیم، عقاید مذهب پروتستان جانشین عقاید مذهب کاتولیك شود، بلکه سخن این بود که «اندیشهٔ آزاد» یعنی استقلال عقل، به جای حجیت بنشیند.

مقصود از این ملاحظات، اَلبته، این نیست که بخواهیم موافقت خود را با دیدگاه کسانیِ چون ولتر بیان کنیم. تصور آنها از عقل تنگ و محدود بود. به کار بردن عقل در نظر آنها تقریباً به معنی اندیشیدن به شیوهٔ «فیلسوفان» (له فیلوزوف) بود؛ حال آنکه در نظر کسی که به وحی

الهی اعتقاد دارد پذیرفتن این وحی عقلانی است و رد کردن آن غیر عقلانی. و در هر حال، اصحاب روشنگری آن گونه که خود ساده‌اندیشانه می‌پنداشتند فارغ از خرافه‌ها و پیشداوریهایی نبودند. بعلاوه اعتقاد خوشبینانهٔ آنها به اصالت عقل، در قرن بیستم، با انتقاد پرتوانی مواجه شده است. ولی همهٔ اینها این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که نگرشی که تأثیر بسزایی در جهان نو بخشیده است درقرن هیجدهم بود که شکل روشن به خود گرفت. آرمانهای آزادی اندیشه و تساهل که چنین سهمی در تمدن اروپای غربی و امریکای شمالی داشته است در نوشته‌های فیلسوفان قرن هیجدهم بود که به نحو قابل توجهی صورت بیان پذیرفت[۲۲]. بی‌شك می‌توان بر این بیفزاییم که فیلسوفان روشنگری فرانسه تکان شدیدی به پیشرفت مطالعات علمی، مثلا در روانشناسی، دادند و بعضی از آنها، مانند دالامبر، سهمی واقعی در پیشبرد مطالعات فوق فلسفی داشتند. ولی اهمیت عمدهٔ آنها، به گمان من، در سهمی است که در پدید آمدن طرز تفکر یا نگرشی کلی ادا کردند.

فلسفهٔ روشنگری را می‌توان تاحدی مبیّن تحول طبقات متوسط دانست. البته از نظر اقتصادی، طبقهٔ متوسط ازمدتها پیش روی در تحول داشت. ولی در قرون هفدهم و هیجدهم، بر آمدن این طبقه در جریانات فلسفی اندیشه انعکاس یافت؛ این جریانات فلسفی در فرانسه دشمن «آنسین رژیم» بود و به هموار کردن راه برای ایجاد جامعه‌ای با سازمانی متفاوت مدد می‌بخشید. ممکن است گفته شود که این سخنان رنگ و بوی مارکسیسم دارد؛ ولی باشد، داشتن چنین رنگ و بویی ضرورةً به معنی خطا بودن آنها نیست.

در پایان می‌خواهم توجه خواننده را به یك مسئلهٔ برگزیده که از فلسفهٔ قرن هیجدهم مایه می‌گیرد جلب کنم. دیدیم که نمایندگان نمونهٔ روشنگری گرایش به پا فشاری بر جدایی اخلاق از فلسفهٔ الهی و مابعدالطبیعه داشتند. ومن گمان می کنم که در پشت این موقف ذهنی آنها یك مسئلهٔ فلسفی حقیقی نهفته بود. ولی بعضی از نویسندگان روشنگری به جای آنکه ماهیت این مسئله را روشن کنند آن را تیره ساخته‌اند. اشارهٔ من به کسانی است که به این استدلال پای بند بودند که دین، خاصه مسیحیت جزمی اندیش، تأثیر زیانباری در رفتار اخلاقی دارد که مضمون آن این است که خداشناسی غیر وحیانی[۲۳] یا الحاد، برحسب مورد، بیشتر رهنمون به اخلاق و تقواست. این گونه سخن گفتن ماهیت مسئلهٔ فلسفی دربارهٔ رابطهٔ میان اخلاق از یك سو و مابعدالطبیعه و فلسفهٔ الهی از سوی دیگر را تیره می سازد. زیرا اولا این مسئله که تقوی درمیان مسیحیان بیشتر رواج دارد یا درمیان غیرمسیحیان، مسئله‌ای فلسفی نیست. ثانیاً، اگر بگوییم که

---

۲۲. مقصودم این نیست که تساهل و اعتقاد به دین وحیانی ضرورتاً مانعة‌الجمعند. سخن من دربارهٔ ارتباط تاریخی است نه ارتباط منطقی، مگر اینکه، البته «آزادی اندیشه» چنان تفسیر شود که گفتن این سخن، که آرمانهای «آزادی اندیشه» و تساهل از هم جدایی ناپذیرند، همانگویی بنماید.

23. deism

مثلاً، خداشناسی غیروحیانی بیشتر رهنمون به اخلاق تقواست، تا مذهب کاتولیك و مذهب پروتستان، مقصود ما به طور ضمنی این است که رابطه‌ای میان اعتقادات مابعدالطبیعی و اخلاقیات وجود دارد. زیرا خداشناسی غیروحیانی البته شکلی از مابعدالطبیعه است و ما باید دقیقاً روشن کنیم که چه نوع رابطه‌ای را می‌خواهیم ثابت کنیم.

مسلماً مسئلهٔ فلسفی مورد بحث این نیست که آیا سخن گفتن دربارهٔ رفتار آدمی را می‌توان از سخن گفتن دربارهٔ هستی و صفات الهی یا دربارهٔ چیزهایی که صرفاً وجود شمرده می‌شوند متمایز دانست یا نه. زیرا پیداست که می‌توان آنها را از یکدیگر متمایز دانست. به سخن دیگر کاملا روشن است که اخلاق یا فلسفهٔ اخلاقی موضوعی خاص خود دارد. این را ارسطو در جهان قدیم و آکویناس در قرون وسطی اذعان کرده‌اند.

مسئلهٔ مورد بحث کنونی ما این است که آیا اصول اساسی اخلاقی را می‌توان از مقدمات مبتنی بر مابعدالطبیعه و فلسفهٔ الهی استنتاج کرد یا نه. باید گفت که این مسئله را می‌توان به نحوی گسترده‌تر و بدون اشارهٔ خاص به مقدمات مبتنی بر مابعدالطبیعه و فلسفهٔ الهی عبارت بندی کرد. فرض کنیم که کسی بگوید: «ما آفریدگان خداییم، بنابراین باید از او اطاعت کنیم.» گزارهٔ نخست یك گزارهٔ واقعی (= مربوط به امر واقع) است و گزارهٔ دوم یك گزارهٔ اخلاقی. گوینده تصدیق می‌کند که گزارهٔ اول نتیجةً گزارهٔ دوم را به بار می‌آورد. بنابراین، می‌توانیم به مسئله شکلی کلی بدهیم و بپرسیم که آیا گزاره‌ای که می‌گوید «چنین باید باشد» می‌تواند از گزاره‌ای که می‌گوید «چنین است» استنتاج شود؛ و به عبارت دیگر آیا می‌توان یك گزارهٔ اخلاقی را از یك گزارهٔ واقعی (= مربوط به امر واقع) استنتاج کرد یا نه. این عبارت بندی کلی مسئله تنها در مورد مثال بالا قابل انطباق نیست؛ می‌توان، من باب مثال، در مورد استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های واقعی مربوط به ویژگیهای طبیعت آدمی نیز، وقتی که هیچ گونه اشاره‌ای به حقایق مابعدالطبیعی نمی‌شود، قابل انطباق دانست.

باید خاطرنشان کنیم که این مسئله را دیوید هیوم به روشنی در عبارتی بیان کرده است. «در هر نظام اخلاقیی که من تاکنون بدان برخورده‌ام، همواره متوجه شده‌ام که نویسنده مدتی در راه متعارف استدلال گام برمی‌دارد و محقق بودن وجود خدایی را اثبات می‌کند، یا ملاحظاتی دربارهٔ امور آدمی عنوان می‌کند، ولی ناگهان با کمال تعجب می‌بینم که در قضایا به جای «روابط»[۲۴] متعارف «است» یا «نیست» با هیچ قضیه‌ای روبه‌رو نمی‌شوم که به «باید» یا «نباید»ی مربوط نباشد. این تغییر محسوس نیست، ولی با این همه شایان اهمیت بسیار است. زیرا چون این «باید» یا «نباید» رابطه یا تصدیق تازه‌ای را بیان می‌کند، پس ضرورةً باید مورد تدقیق و تعلیل قرار گیرد و درعین حال معلوم شود که چرا به نظر چنین می‌آید که غیرقابل تصور است، و چگونه این رابطهٔ جدید می‌تواند استنتاجی از روابط دیگر باشد که کاملا با آن متفاوت

24. copulations

است»[۲۵] ولی هر چند هیوم این مسئله را با وضوح تمام بیان کرده است، با این همه، پیروان مذهب اصالت فایده از سر آن گذشته‌اند؛ تنها در نظریهٔ اخلاقی نوین است که به آن اهمیت داده شده است.

مسلماً این مسئله بسیار مهم است. زیرا نه تنها به اخلاق حجّیتی، بلکه همچنین به اخلاق غایت شناختی مربوط است، یعنی اخلاقی که نخست تصدیق می کند که طبیعت انسانی چنین و چنان است، یا انسان در جستجوی غایت معینی است، و سپس گزاره‌های «باید»ی را از گزاره‌های واقعی (= مربوط به واقع) استنتاج می کند. من به سبب اهمیتی که این مسئله دارد توجه خواننده را به آن جلب کردم، نه برای اینکه بخواهم پاسخ درست آن را مورد بحث قرار دهم. بحث دربارهٔ آن مستلزم مثلا تحلیل گزاره‌های «باید»ی است و این وظیفهٔ کسی است که رساله‌ای دربارهٔ نظریهٔ اخلاقی می نویسد نه وظیفهٔ مورّخ فلسفه. با این همه برای اجتناب از هر گونه سوءِتفاهم احتمالی نسبت به ملاحظاتی که ابراز کردم باید صراحةً بگویم که من هیچ قصد آن ندارم که پیشنهاد به دور انداختن اندیشهٔ اخلاق غایت شناختی را بدهم. برعکس، برآنم که مفهوم «خوب» بالاترین اهمیت را در اخلاقیات دارد و مفهوم «باید» باید بر وفق مفهوم «خوب» تفسیر شود. در عین حال هر مدافع اخلاق غایت شناختیی باید مسئله‌ای را که هیوم عنوان کرده است در نظر بگیرد، و بجاست خاطرنشان کنیم که در پس بحث و جدلهای نویسندگان فرانسوی دربارهٔ جدایی اخلاق از مابعدالطبیعه و فلسفهٔ الهی، یك مسئلهٔ حقیقی نهفته است. و به گمان من تعجبی ندارد از اینکه می بینیم هیوم بود که تعبیر روشنی از این مسئله به دست داد.

۵. فلسفهٔ تاریخ

در بند گذشته اشاره کردیم که گرایش فیلسوفان روشنگری بدان بود که تاریخ را پیشرفتی در جهت مذهب اصالت عقل قرن هیجدهم، یعنی پیشرفتی از تاریکی به روشنایی، تلقی کنند و انتظار داشته باشند که در آینده پیشرفت بیشتری که همان تحقق کاملتر آرمانهای عصر عقل بود حاصل شود. در مجلد حاضر، بخش چهارم را به موضوع برآمدن فلسفهٔ تاریخ در دورهٔ نوین ماقبل کانتی اختصاص دادیم. بنابراین بجاست که در این بررسی پایانی ملاحظاتی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ داشته باشیم. ولی این ملاحظات ناگزیر باید کوتاه باشد. زیرا اندیشهٔ فلسفهٔ تاریخ در ارتباط آن با متفکران بعدی که این موضوع را در مقیاسی وسیع پرورده‌اند به نحوی بهتر مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا برای اینکه خواننده را به تفکر برانگیزیم تنها به عنوان کردن رشته اندیشه‌هایی اکتفا می کنیم.

اگر مراد از فلسفهٔ تاریخ نقد روش تاریخی باشد، پس فلسفهٔ تاریخ مسلماً بررسی ممکن و بجایی است. زیرا درست همچنانکه بررسی روش علمی امکان‌پذیر است، همچنان نیز بررسی

25. Treatise, I, 3, 1. (Selby-Bigge, p. 469).

روش یا روشهایی که مورخان به کار می برند امکان پذیر است. ما می توانیم پرسشهایی دربارهٔ مفهوم واقعهٔ تاریخی، دربارهٔ ماهیت و نقش تفسیرداده‌ها، دربارهٔ سهم بازسازی خیالی و جز اینها، به میان آوریم. می توانیم از معیارهای مورد رعایت مورّخان در انتخابهایشان گفتگو کنیم، و می توانیم جستجو کنیم ببینیم چه پیشفرضهایی ــ اگر پیشفرضهایی در کار باشد ــ در تفسیر و بازسازی تاریخی نهفته است.

ولی وقتی که از بوسوئه یا ویکو یا مونتسکیو یا کُندورسه یا لسینگ یا هردر به عنوان فیلسوف تاریخ سخن می گوییم مرادمان این گونه بررسیهای فراتاریخی نیست. زیرا چنین بررسیهایی مربوط به ماهیت و روش تاریخنگاری است نه سیر حوادث تاریخی. وقتی که از فلسفهٔ تاریخی سخن می گوییم، مرادمان تفسیرهایی دربارهٔ سیر واقعی حوادث تاریخی است نه تحلیلی دربارهٔ روش مورخ، معیارهای انتخاب، پیشفرضها و جز اینها مرادمان جستجوی الگو یا الگوهایی در سیر تاریخ و نظریه‌های مربوط به قوانین کلی است که بنا به فرض در تاریخ دست اندرکارند.

اینکه می گوییم مرادمان جستجوی الگوهایی در تاریخ است سخنی است تا اندازه‌ای ناروشن. البته می توانیم بگوییم که مورّخان خود در جستجوی الگوهایی هستند. کسی که مثلا تاریخ انگلستان را می نویسد بدیهی است که می کوشد تا الگوی معقولی از حوادث را رسم کند. او ما را به دست مشتی گزارشهای تاریخی ناپیوسته به هم از قبیل این گزارش که ویلیام فاتح در سال ۱۰۶۶ قدم به خاك انگلستان نهاد، رها نمی کند؛ می کوشد تا نشان دهد که چگونه این حادثه روی داد، چرا ویلیام فاتح چنین کاری کرد؛ سعی می کند نشان دهد که هجوم نورمانها چه تأثیراتی در زندگی و فرهنگ انگلستان بخشید. و بر این کار به ناچار الگویی از حوادث را ارائه می‌دهد. ولی ما به صِرف این دلیل او را فیلسوف تاریخ نمی نامیم. وانگهی صِرف اینکه مورّخی دام خودرا پهن‌تر می گسترد و به حیطهٔ وسیعی از داده‌های تاریخی می پردازد او را مستحق آن نمی کند که نام «فیلسوف تاریخ» بر خود بنهد.

ولی جستجوی الگو در تاریخ به معنی چیزی بیش از این است. مراد من کوشش برای نشان دادن این امر است که الگویی ضروری در تاریخ هست؛ این الگو یا شکل حرکتی به سوی هدفی را به خود می گیرد که انگیزهٔ افراد هرچه باشد نیل به آن تحقق خواهد یافت، یا شکل سلسله‌ای از ادوار که سیر و آهنگ آنها را نوعی قانون عام و شامل تعیین می کند. درصورتی که چنین نظریه‌هایی مطرح باشد، آن گاه می‌توان گفت که ما داریم از فلسفهٔ تاریخ سخن می گوییم.

با این همه، در اینجا هم جا دارد که به تمایزی قائل شویم. از یك سو، شخص ممکن است عقیده داشته باشد که در مطالعهٔ تاریخ به کشف الگوهای مکرری نایل آمده است، و آن گاه ممکن است کوشش کند که این تکرار را بر وفق عملکرد بعضی قوانین توجیه و تعلیل کند. یا

ممکن است چنین بیندیشد که سیر واقعی تاریخ نمایانگر حرکتی به سوی اوضاع و احوالی است که به رغم وجود موانع روی داده است و او آنها را مطلوب تلقی می کند. از سوی دیگر، شخص ممکن است با اعتقاد پیش‌ساخته به مطالعهٔ تاریخ دست بزند که از فلسفهٔ الهی یا مابعدالطبیعه استنتاج کرده باشند، یعنی این اعتقاد که تاریخ انسان به نحوی اجتناب ناپذیر به سوی نیل به هدف یا غایتی در حرکت است. آن گاه، با چنین اعتقادی، می کوشد تا ببیند که چگونه سیر واقعی حوادث تاریخی این اعتقاد را تأیید می کند. بنابراین، تمایز میان فلسفهٔ تاریخ مبتنی بر تجربه و فلسفهٔ تاریخی است که اصل عمدهٔ اعتقادی آن نظریه‌ای ماقبل تجربی است، یعنی نظریه‌ای که از پیش برای مطالعهٔ تاریخ ساخته و پرداخته شده است.

این تمایز، وقتی که با چنین شیوهٔ انتزاعیی بیان شود، به نظر کاملا روشن می آید. ولی، البته، از آن چنین برنمی آید که همیشه می توان به آسانی فیلسوف تاریخ معینی را در طبقهٔ مشخصی جای داد. شاید بتوانیم مونتسکیو را در طبقهٔ نخست جای دهیم. زیرا ظاهراً او بر این عقیده بوده است که قوانینی که او آنها را دست اندرکار تاریخ می شمرد از مطالعهٔ سیر واقعی حوادث استنتاج شده است. بوسوئه قطعاً به طبقهٔ دوم تعلق دارد. زیرا اعتقاد او به اینکه یك طرح ساختهٔ مشیت الهی کارفرمای تاریخ است آشکارا از فلسفهٔ الهی استنتاج شده بود. و هگل فیلسوف قرن نوزدهم نیز به همین طبقه تعلق دارد. زیرا او به وضوح تمام می گوید که فیلسوف، در مطالعهٔ سیر تاریخ، به آن این حقیقت را (که به عقیدهٔ او در آنچه ما می توانیم مابعدالطبیعه‌اش بنامیم ثابت شده است) می بخشد که عقل حاکم بر تاریخ است و به عبارت دیگر، عقل مطلق خود را در روندِ تاریخی متجلّی می سازد. ولی تعیین طبقهٔ نویسندگانی چون کُندورسه به این آسانی نیست. با این حال، لااقل می توانیم بگوییم که این نویسندگان دربارهٔ روح روشنگری حکم ارزشیی کرده‌اند، و این حکم ارزشی در تفسیرشان دربارهٔ تاریخ تأثیر گذاشته است. به عبارت دیگر این نویسندگان دربارهٔ فرهنگی که به تشخیص آنها از گذشته نشأت کرده و در روح روشنگری تبیّن یافته است حکم ارزشی موافقی کرده‌اند، و آن گاه گذشته را در پرتو این حکم تفسیر کرده‌اند. چنان که قبلا گفتیم این معنی، مثلا، در تفسیر آنها دربارهٔ قرون وسطی، که در نظر آنها در سیر صعودی [تاریخ] حرکتی به قهقرا بوده تأثیر داشته است. به سخن دیگر، حکم ارزشی در تفسیر تاریخ و ترسیم الگویشان راه یافته و تأثیر بخشیده است. همین سخن را در مورد بعضی از مورخانِ هم که معمولا فیلسوف تاریخ دانسته نمی شود می توان گفت. نمونهٔ بارز آنها گیبون است. ولی کُندورسه ظاهراً فرض را بر این نهاده بود که نوعی قانون پیشرفت در تطور تاریخی فرمانرواست (و تصور او از آنچه پیشرفت را تشکیل می دهد خود آشکارا مستلزم حکم ارزشی است). و به همین سبب می توان او را فیلسوف تاریخ به شمار آورد. البته درست است که فرضی که او بنای سخن خود را بر آن می نهد چندان روشن نیست؛ چنان که بر ضرورت کوشش آدمی، به خصوص در زمینهٔ آموزش و پرورش، به منظور کمال بخشیدن به

انسان و جامعهٔ انسانی اصرار می‌ورزد. ولی اعتقاد خوشبینانهٔ واثق او به پیشرفت تاریخ از تاریکی به روشنایی مستلزم این فرض ضمنی بود که در تطور تاریخی دست حرکتی غایتمندانه در کار است.

به گمان من، نمی‌توان بحق هر گونه فلسفهٔ تاریخی را به نحوی کاملا ماقبل تجربی مردود دانست. در مورد آن فلسفه‌های تاریخی که خود را تعمیمهایی مستنبط از مطالعهٔ عینی داده‌های تاریخی می‌دانند مسئلهٔ عمده این است که آیا شواهد تجربی به گونه‌ای هست که حقیقت یك نظریّهٔ معین را محتمل سازد یا نه. البته می‌توان این مسئله را عنوان کرد که آیا مفهوم قوانین تاریخی، آن گونه که مثلا در فلسفهٔ ویکو دیده می‌شود، بر این فرض بنیان نهاده نشده است که تکراری در تاریخ هست؛ اگر تصور کنیم که این مفهوم بر چنین فرضی نهاده شده است، باید بگوییم که خود را در معرض مبارزه‌طلبی ما قرار داده است. ولی این مبارزه‌طلبی باید مبتنی بر توسل به شواهد تاریخی باشد. و اگر در پاسخ بگوییم که مفهوم قوانین تاریخی به فرض تکرار در تاریخ بنیان نهاده نشده است، بلکه مبتنی بر شباهتها و قیاسهای میان حوادث مختلف یا ادوار مختلف است، آن گاه هر گونه بحث دربارهٔ این موضوعات باید در پرتو شواهد موجود راه برده شود. ممکن است بگوییم که مفهوم قوانین تاریخی را می‌توان با استناد به دلیل آزادی انسان به نحوی ماقبل تجربی مردود شمرد. ولی هر چند آزادی و ابتکار انسان با عملکرد آنچه می‌توان آن را «قوانین سرسخت» نامید مانعة‌الجمعند، می‌توان قانون تاریخیی تصور کرد که با آزادی انسان قابل جمع باشد. به عبارت دیگر، می‌توان نظریه‌ای دربارهٔ دورهای فرهنگی عنوان کرد که نقش انتخاب آدمی را بیهوده نداند. این مسئله را که آیا دلیل کافی برای عنوان کردن چنین نظریه‌ای وجود دارد یا نه باید در پرتو داده‌های تاریخی تعیین کرد. در عین حال، صرف نظر از این مسئله که تقسیم تاریخ به دورهای فرهنگی بجا و مبتنی بر دلیل استواری هست یا نه، باید از خود بپرسیم که آیا، از یك سو، این به اصطلاح قوانینی که، بنا به فرض، حاکم بر آهنگ این دورهاست چیزی بهتر از تکرار مکررات خواهد بود، یا از سوی دیگر، این قوانین آیا چیزی بهتر از گزاره‌هایی خواهد بود که خود مورّخ به خوبی می‌تواند، بدون یاری یك فیلسوف، عنوان کند یا نه.

در مورد آن فلسفه‌های تاریخی که در آنها فیلسوف در مطالعهٔ خود دربارهٔ تطور تاریخی، اعتقادی مستنبط در فلسفهٔ الهی یا مابعدالطبیعه را دخالت می‌دهد، دست‌کم در موافقت آنها این سخن را می‌توان گفت که آنها غلّ و غشّی ندارند و فرض خود را بی‌پرده بیان می‌کنند. از این بابت، آنها بر فلسفه‌های تاریخی که در حقیقت امر فرض می‌کنند که تاریخ به نحوی اجتناب‌ناپذیر به سوی غایتی در حرکت است، اما این فرض را پوشیده نگاه می‌دارند، مرجّح‌اند. وانگهی، اعتقادی که از فلسفهٔ الهی یا مابعدالطبیعه حاصل شده است ممکن است کاملا درست باشد و به عقیدهٔ من درست است، که مشیت الهی حاکم بر تاریخ است و هرچه

خدا بخواهد، چه موافق طبع آدمی باشد و چه نباشد، تحقق خواهد یافت، ولی از این سخن به هیچ وجه چنین برنمی‌آید که این اعتقاد می‌تواند در مطالعهٔ تاریخ زیاد قابل استفاده باشد. حوادث تاریخی علل پدیده‌ای خود را دارند، و بدون وحی نمی‌توانیم بگوییم که سیر واقعی حوادث چگونه با مشیت الهی در ارتباط است. درست است که ما می‌توانیم حدس بزنیم و بیندیشیم؛ می‌توانیم در سقوط یك ملت نمودگاری از حکم الهی یا نمودگاری از سپنجی بودن امور این جهانی ببینیم. ولی نه حدس و گمان و نه کشف نمودگارها از دیدگاه ایمان هیچ یك نمی‌توانند به ما امکان پیشگویی بدهند. اگر این گونه کارها همان چیزهایی باشد که ما از فلسفهٔ تاریخ اراده می‌کنیم، آن گاه باید گفت که فلسفهٔ تاریخ، البته، ممکن است. ولی در این صورت، فلسفهٔ تاریخ مشغلهٔ شاید مفید، و در هر حال بی‌ضرری، خواهد بود که مرد صاحب ایمان می‌تواند، اگر بخواهد، به آن بپردازد؛ ولی نمی‌توان گفت که معرفتی علمی به دست خواهد داد. بعلاوه، اگر نیندیشیده این فرض را مسلم بگیریم که از آنچه مشیت الهی بر آن تعلق گرفته است آگاهیم و می‌توانیم با تفکر فلسفی عملکرد آن را بازشناسیم، آن گاه احتمالا خود را ملزم خواهیم یافت که همهٔ رویدادها را توجیه کنیم.

مقصود از این ملاحظات این نیست که نویسندهٔ حاضر اندیشهٔ «فلسفهٔ تاریخ»ی را که از حدّ جستجوهای نقد تاریخی از قبیل تحلیل روش و پیشفرضهای مورّخ فراتر می‌رود کاملا رد می‌کند. بلکه مقصود اظهار تردید جدّی نسبت به اعتبار این اندیشه است. من بر آنم که فلسفهٔ تاریخی مبتنی بر فلسفهٔ الهی ممکن است؛ ولی دامنهٔ آن فوق العاده محدود است، زیرا دامنهٔ آن را حدود وحی تعیین می‌کند. و من تردید بسیار دارم که بتوان از آنچه قدیس آکویناس رفته است فراتر رفت. ولی وقتی از بوسوئه روی به فیلسوفان تاریخ در قرن هیجدهم می‌آوریم می‌بینیم که آنها فلسفه را جانشین الهیات می‌کنند، با این اعتقاد که با این کار به نظریات خود دربارهٔ تاریخ خصلت معرفت علمی می‌بخشند. و من تردید دارم که فلسفهٔ تاریخ بتواند چنین خصلتی به خود بگیرد. البته شك نیست که فیلسوفان گزاره‌های درستی ارائه می‌دهند؛ ولی مسئله این است که آیا این گزاره‌ها از نوع همان حقایقی نیست که خود مورخ نیز به خوبی می‌تواند آنها را عنوان کند. به عبارت دیگر، مسئله این است که آیا فیلسوف به معنی کامل کلمه می‌تواند، در پروردن یك تفسیر تألیفی از تاریخ چیزی بیش از آنچه مورخ به دست می‌دهد به بار آورد یا نه. اگر نمی‌تواند، پس جایی برای فلسفهٔ تاریخ به معنایی که این لفظ به کار می‌رود، باقی نمی‌ماند. ولی، البته، بسیار دشوار است که بتوان خط فاصل روشنی میان تاریخ و فلسفهٔ تاریخ رسم کرد. اگر مراد از لفظ اخیر تعمیمهای گسترده باشد، باید گفت که مورخ خود می‌تواند چنین تعمیمهایی را به دست دهد.

۶. ایمانوئل کانت

سه مجلد این *تاریخ* که به فلسفهٔ قرون هفدهم و هیجدهم اختصاص داده شده است با بحثی دربارهٔ نظام فلسفی کانت پایان می یابد. و آشکار است که از هر بررسی پایانیی انتظار می رود که شامل تأمّلاتی دربارهٔ اندیشهٔ کانت باشد. البته، من بر سر آن نیستم که ملخّصی از فلسفهٔ او را به دست دهم. ملخّصی مقدماتی در مقدمهٔ مجلد چهارم عرضه شد، و پس از بررسی مفصّل دربارهٔ کانت در مجلد حاضر، ملخّصی دیگر زاید به نظر می آید. وانگهی در نظر ندارم که فلسفهٔ کانت را مستقیماً رد و ابطال کنم. به جای این کار، برآنم که تأمّلات کلیی دربارهٔ روابط این فلسفه با فلسفهٔ قبل از آن و نیز با ایدئالیسم نظری آلمان که از پی آن آمد به میان آورم. همچنین می خواهم توجه خوانندگان را به بعضی از مسائلی که فلسفهٔ کانت پدید آورد جلب کنم.

به گمان من، نوعی گرایش طبیعی وجود دارد به اینکه فلسفهٔ کانت را همچون ملتقای دوجوی مذهب اصالت عقل قارهٔ اروپا و مذهب اصالت تجربهٔ انگلستان توصیف کنند. این گرایش از آن رو طبیعی است که دلایل آشکاری برای این گونه توصیف کردن اندیشهٔ کانت وجود دارد. مثلا (به زبان فلسفی بگوییم) او در دامان روایت مَدرسی فلسفهٔ لایب نیتس، آن گونه که ولف و پیروانش آن را توصیف می کردند، پرورش یافت؛ سپس با به اصطلاح تکان شدیدی که انتقاد تجربی مذهبانهٔ هیوم به او داد از خواب جزمیش بیدار شد. وانگهی در ساختمان خودِ فلسفهٔ کانت نیز می توان تأثیر این هردو جریان را بازشناخت. مثلا، پس از آنکه کانت اندیشه‌های خودِ لایب نیتس را کشف کرد، این کشف تأثیر بسزایی در ذهن کانت به جای گذاشت؛ به یاد داریم که لایب نیتس گفته بود که زمان و مکان خصلت پدیده‌ای دارند. در حقیقت نظریّهٔ کانت دربارهٔ امور ماقبل تجربی را به یك معنی می توان بسط و تکامل نظریّهٔ تصورات بالقوّه فطری لایب نیتس دانست، با این تفاوت تصورات عملکردهای مقوله‌ای فطری می شوند. در عین حال، باید به یاد بیاوریم که خود هیوم به سهم ذهن در تشکّل بعضی از تصورات مرکب، مانند تصورات نسبت علّی، اذعان داشت. بنابراین، می توان نظریهٔ کانت دربارهٔ امور ماقبل تجربی را نیز متأثّر از موضع هیوم از دیدگاه این اعتقاد کانت دانست که فیزیك نیوتونی ما را با گزاره‌های ماقبل تجربی تألیفی مواجه می کند. به عبارت دیگر، کانت نه تنها پاسخی به مذهب اصالت تجربه و اصالت پدیدهٔ هیوم به دست داد، بلکه همچنین در عبارت بندی این پاسخ پیشنهادهای خود این فیلسوف انگلیسی را به کار برد، هر چند این فیلسوف خود متوجه اهمیت نتایج آنها نبود.

با این همه، سخن باطلی است اگر گفته شود که فلسفهٔ کانت از تألیف مذهب اصالت عقل اروپا و مذهب اصالت تجربهٔ انگلیس پدید آمده است، به این معنی که در این فلسفه عناصری از این دو جریان فکری متخالف اقتباس و با هم تلفیق شده است. کانت نیز مانند هر فیلسوف دیگر در معرض تأثیر اندیشهٔ معاصران و پیشینیان خود بوده است. و هر چند عقیده دربارهٔ میزان

تأثیری که باید به ترتیب به لایب نیتس و هیوم نسبت داد ممکن است متفاوت باشد، در این حقیقت نمی‌توان تردید کرد که هریك از آنها تأثیری در رشد اندیشهٔ کانت داشته است. نظیر همین تأثیر را ولف و شاگردانش نیز در او داشته‌اند. با این همه، کانت عناصری را که از اندیشهٔ فیلسوفان دیگر اقتباس یا استنباط کرده بود گرفت و آنها را به هم جوش داد و نظامی پدید آورد که بسیار بیش از یك تلفیق بود. مقصود این نظام این بود که هردو مذهب مابعدالطبیعهٔ عقلانی و اصالت تجربه را از تخت فرو کشد و خود به جای آنها بنشیند، نه اینکه ترکیبی از این دومذهب ناسازگار باشد.

ناروا بودن توصیف نظام فلسفی کانت، به عنوان تألیفی از مذاهب اصالت عقل و اصالت تجربه، وقتی به خوبی آشکار می‌شود که ما مسئلهٔ اساسی فلسفهٔ او، یعنی مسئله‌ای را که دربرگیرندهٔ همهٔ فلسفهٔ اوست، به یاد آوریم. چنانکه دیدیم، او با مسئلهٔ ایجاد هماهنگی میان جهان فیزیك نیوتونی، یعنی جهان علیت و جبر علمی از یك سو و جهان آزادی و اختیار از سوی دیگر، روبه‌رو بود. درست است که دکارت نیز با مسئلهٔ مشابهی روبه‌رو بود: این مسئله مسئلهٔ خاص کانت نبود، بلکه مسئله‌ای بود که از بطن اوضاع و احوال تاریخی، وقتی که علوم طبیعی ناگهان رشد قابل ملاحظهٔ خود را آغاز کرد، سر بر آورده بود. ولی نکته اینجاست که کانت، در گیرودار حل این مسئله، هم مذهب اصالت عقل و هم مذهب اصالت تجربه را مورد بررسی نقادانه‌ای قرار داد و نه از ترکیب آنها، بلکه در پی غلبه بر آنها، فلسفهٔ خاص خود را بنیان نهاد. او بر آن بود که مذهب اصالت تجربه نارساست، زیرا نمی‌تواند امکان معرفت ماقبل تجربی تألیفی را توجیه کند. اگر معرفت علمی را به جدّ بگیریم، نمی‌توانیم مذهب اصالت تجربهٔ محض را بپذیریم، حتی اگر قبول داشته باشیم که هرگونه معرفتی با تجربه آغاز می‌شود. باید به نظریه‌ای متوسل شویم مبتنی بر اینکه، در معرفت، عنصر صوری ماقبل تجربیی دخالت دارد. به عبارت دیگر، اگر فرض را بر این بگذاریم که تجربه صرفاً امری دادنی است، نمی‌توانیم امکان معرفت علمی را تبیین کنیم: اگر بخواهیم امکان معرفت ماقبل تجربی را توجیه کنیم، باید این معنی را در نظر بگیریم که مدرِك یا عامل شناسایی است که تجربه را می‌سازد. ولی این بدان معنی نیست که ما باید مابعدالطبیعهٔ عقلی مذهبانه را بپذیریم. اگر کسی تجربهٔ اخلاقی و اختیار و آزادی و دین را جدی بگیرد، ممکن است به نظر او چنین بیاید که مابعدالطبیعهٔ جزمی فیلسوفان عقلی مذهب، لااقل مابعدالطبیعهٔ جزمی فیلسوفانی که آزادی و اختیار را قبول دارند، مبنای عقلانی مطمئنی برای قانون و اعتقاد به آزادی و اختیار و خلود نفس و خدا به دست می‌دهد. ولی وضع بدین منوال نیست. مابعدالطبیعهٔ عقلانی نمی‌تواند در برابر انتقاد تاب بیاورد؛ و پوچی ادعاهایش را در به دست دادن معرفت، از تعارض میان نظامهای آن و نیز از ناتوانی آشکار مابعدالطبیعه در دست یافتن به نتایج مطمئن می‌توان دریافت. و نظریهٔ امور ماقبل تجربی و نقد استعلایی معرفت نشان می‌دهد که چرا وضع باید

بدین منوال باشد. ولی این علم جدید در عین حال که پوچی مابعدالطبیعهٔ جزمی را نشان می‌دهد محدودیتهای معرفت علمی را هم نشان می‌دهد و برای کسی که وجدانِ اخلاقی و اعتقادات و امیدهای کاملا وابسته به آن را به جدّ می‌گیرد راه به روی اعتقاد به اختیار و خلود نفس خدا، که از نظر عقلی درست ولی از نظر علمی غیرقابل اثبات است، گشوده است. به این ترتیب، حقایق مهم مابعدالطبیعی بیرون از دسترس انتقاد ویرانگر قرار داده شد، و این با صِرف عمل برداشتن این حقایق از موضع نتایج دلایل مابعدالطبیعی بی‌ارزششان، و پیوند دادن آنها به وجدان اخلاقی، صورت گرفت که همان طور که قابلیت معرفت خصیصهٔ اساسی انسان است، آن هم (یعنی وجدان اخلاقی هم) از خصایص اساسی انسان به‌شمار می‌رود.

کانت در ساختن و پرداختن فلسفهٔ خود آشکارا از پیشنهادها و اندیشه‌های مأخوذ از فیلسوفان دیگر استفاده کرد. و متخصصان می‌توانند سرچشمه‌ها و چگونگی پرورش این یا آن اندیشهٔ او را نشان دهند. ولی این ما را مجاز نمی‌دارد که بگوییم نظام فلسفی کانت ترکیبی از دو مذهب اصالت عقل و اصالت تجربه است. او در نقد مابعدالطبیعهٔ عقلی مذهبانه با تجربی‌مذهبان همداستان بود، ولی در عین حال با فیلسوفان مابعدالطبیعه نیز دربارهٔ اهمیّت مسائل عمدهٔ مابعدالطبیعی و همچنین دربارهٔ هستی عالمی به نام عالم واقعیت ناپدیدها[۲۶] که علم فیزیك را به آن دسترس نیست، موافقت داشت. ولی این بدان معنی نیست که بتوان مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت تجربه را به هم درآمیخت. بلکه میزان موافقت کانت، همراه با میزان مخالفت او، با هر یك از این دو جنبش فلسفی است که او را به سوی بنیان نهادن فلسفه‌ای اصیل سوق داده است. واقعیت معرفت علمی خط بطلان بر مذهب اصالت تجربهٔ محض می‌کشد. و تحلیل انتقادی امکان و شرایط این معرفت نیز خط بطلان بر مابعدالطبیعهٔ جزمی می‌کشد. ولی انسان تنها «موجود صاحب فاهمه» نیست، فاعل اخلاقی نیز هست. و وجدان اخلاقی او آزادی و اختیار او را بر او آشکار می‌سازد و اطمینانِ عملیِ او را به وجود حقیقتی روحانی توجیه می‌کند، و در همان حال، تجربهٔ زیباشناختی او به او کمك می‌کند تا جهان جسمانی را به عنوان جلوه‌ای از این حقیقت ببیند. البته، می‌توانیم تا اندازه‌ای اوجِ اندیشه‌های پیشین را در فلسفهٔ کانت مشاهده کنیم. بنابراین، غیرمعقول نیست اگر نظریّهٔ او را، که به موجب آن ذهنْ سازندهٔ تجربه است، به عنوان تحولی اصیل تلقی کنیم. این تحول از ترکیب نظریهٔ عقلی‌مذهبانهٔ تصورات بالقوّه فطری با گرایش تجربی‌مذهبانه به اینکه چنان سخن بگویند که گویی متعلقاتِ بی‌واسطهٔ تجربه عبارت از پدیده‌ها یا تأثّرات یا داده‌های حسی‌اند، حاصل شد. من هرگز نمی‌خواهم تداوم تحول فلسفه یا این حقیقت را انکار کنم که بیشتر نحوهٔ تفکر پیشین بود که سبب شد فلسفهٔ کانت آن صورتی را به خود بگیرد که به خود گرفت. ولی در عین حال این را هم نمی‌توان انکار کرد که، به یك معنی، کانت به هردو مذهب اصالت عقل و

26. noumenal reality

اصالت تجربه پشت کرد. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم از نظام کانتی به عنوان «تألیفی» از مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت تجربه سخن بگوییم، باید از این لفظ معنایی نزدیك به آنچه هگل به آن داده است اراده کنیم؛ یعنی این معنی که کانت عناصرِ (از دیدگاه خود او) ارزشمندِ موجود در سنتهای رقیب پیشین، یا برابر نهادها، را در نظامی اصیل جای داد، و نفسِ این عمل جای دادن عناصر درچنین نظامی سبب شد که در عین حال این عناصر هم تغییر یابند.

و اما اگر کانت به مابعدالطبیعهٔ عقلی مذهبانه که او آن را «جزمیّت پوسیده» می خواند پشت کرد، چگونه بود که فلسفهٔ انتقادی در آلمان نه تنها به وسیلهٔ یك سلسله نظامهای مابعدالطبیعی مورد پیروی قرار گرفت، بلکه علاوه بر آن سازندگان این نظامها خود را جانشینان حقیقی کانت می دانستند و بر آن بودند که اندیشهٔ او را درجهت درست پرورده‌اند. ولی اگر ناسازگاری میان این نظریّهٔ کانت را که به موجب آن، ذهن سازندهٔ تجربه است با تعلیم او دربارهٔ شیءِ فی نفسه درنظر بیاوریم، به آسانی درمی‌یابیم که چگونه مذهب اصالت معنیِ نظریِ آلمان از درون فلسفهٔ انتقادی زاده شد.

تعلیم کانت دربارهٔ شیءِ فی نفسه مسلماً با دشواریهایی همراه بود. گذشته از اینکه ماهیت شیءِ فی نفسه ناشناختنی قلمداد شده بود، حتی وجود آن به عنوان علت موادّ و مصالح احساس هم (برحسب مقدمات کانت)، بدون سوءِاستعمال مقولات علیت و وجود، مطلقاً قابل تصدیق نبود. بی گمان خود کانت نیز از این حقیقت آگاه بود. در حالی که به نظر او چنین می آمد که مفهوم پدیده به مفهوم شیءِ فی نفسه به عنوان متضایف خود نیازمند است، یعنی مفهوم نخست بدون مفهوم دوم هیچ معنایی ندارد. با این همه، او بر آن بود که ما باید از تصدیق جزمی وجود شیءِ فی نفسه پرهیز کنیم، هر چند نمی‌توانیم ذهن خود را از اندیشیدنِ دربارهٔ آن بازداریم. واضح است که کانت تأویل حقیقت را به صِرف آنچه ذهنْ خود می سازد باطل می‌دانست. و بنابراین، حفظ مفهوم شیءِ فی نفسه را از مقتضیات شعور عادی می شمرد. و در عین حال ازدشواری موضع خود آگاه بود و می کوشید تا تعبیری بیابد که او را از تناقض برهاند و در عین حال او را قادر سازد که مفهومی را که ضروری می شمرد حفظ کند. می توانیم وضع کانت را در این مسئله درك کنیم. ولی همچنین می توانیم اعتراضات فیشته را هم به نظریهٔ شیءِ فی نفسه درك کنیم که در نظر او چیزی زاید و حتی بی‌معنی بود. در نظر او شیءِ فی نفسه می‌بایست حذف شود، چه این کار به مصلحت مذهب اصالت معنی است. به عقیدهٔ او، کانت فیلسوفی بود که می کوشید تا در هر چیزدوسوی متعارض آن را حفظ کند، و به همین سبب بود که خود را در تناقضهای نومیدکننده‌ای گرفتار می کرد. اگر کسی نظریّهٔ کانت دربارهٔ سهم‌ذهن در ساختن تجربه را بپذیرد، به عقیدهٔ فیشته، چاره‌ای جز این ندارد که درجهت فلسفه‌ای کاملاً معنوی مذهبانه گام بردارد.

این گام مسلماً مستلزم انتقال از نظریهٔ معرفت به مابعدالطبیعه بود. اگر شیءِ فی نفسه حذف

شود، نتیجه می شود که ذهن فاعل شناسایی متعلق شناسایی را در تمامیت آن بسازد. کار آن دیگر صرفاً در قالب ریختن یك مادهٔ معین نیست. و این نظریه که ذهن فاعل شناسایی متعلق شناسایی را می سازد آشکارا یك نظریّهٔ مابعدالطبیعی است، ولو دستیابی به آن از طریق معرفت انتقادی باشد.

ولی این ذهن سازنده چیست؟ وقتی که کانت می گفت که ذهن فاعل شناسایی سازندهٔ تجربه است مقصودش ذهن فردی بود. درست است که او مفهوم «من» استعلایی را شرط منطقی تجربه معرفی می کرد، ولی در اینجا نیز مقصودش «من» فردی بود، «من»ی که همواره فاعل شناسایی است و هیچ گاه متعلق شناسایی نیست. ولی اگر ما این شرط منطقی تجربه را به یك اصل مابعدالطبیعی که سازندهٔ متعلق شناسایی باشد تبدیل کنیم، دیگر نمی توانیم آن را با «من» متناهی فردی یکی بدانیم بدون اینکه گرفتار مذهب اصالت من شویم. برای شخص مفروضی، مثلا به نام جان اسمیت، همهٔ دیگر موجودات انسانی متعلق شناسایی خواهند بود و به این ترتیب آنها همه ساختهٔ خود او خواهند بود. در حقیقت، جان اسمیت به عنوان یك متعلق شناسایی، یعنی به عنوان یك «من» پدیده‌ای، ساختهٔ خودش به عنوان «من» استعلایی خواهد بود. بنابراین، اگر شیءِ فی نفسه را حذف کنیم، و «من» استعلایی کانت، یعنی شرط منطقی تجربه را به اصل مابعدالطبیعی عالی تبدیل کنیم، سرانجام به آنجا کشیده خواهیم شد که آن را به عنوان فاعل شناسایی نامتناهی کلی تعبیر کنیم که هم فاعل شناسایی متناهی را به وجود می‌آورد و هم متعلق شناسایی متناهی را. و به این ترتیب، یکباره خود را در یك نظام مابعدالطبیعی تمام عیار گرفتار خواهیم یافت.

البته من قصد ندارم که دراینجا از مراحل فلسفهٔ فیشته یا تاریخ مذهب اصالت معنی نظری در آلمان به طور کلی بحث کنم. این موضوعات را باید به مجلد بعدی این *تاریخ فلسفه* موکول کرد. ولی من می خواهم نشان دهم که جرثومهٔ اصالت معنی نظری در خود فلسفهٔ کانت موجود بوده است. البته معنوی مذهبان نظری بر آن بودند که همهٔ چیزها را به یك اصل مابعدالطبیعی عالی بازگردانند که به نحوی از انحاء بتوان آنها را به طور فلسفی از آن استنتاج کرد. درحالی که کانت چنین اشتغال خاطری نداشت. میان فلسفهٔ انتقادی و نظامهای مابعدالطبیعی که جانشین آن شدند، ازجهت جوّ و علایقشان، تفاوت آشکاری وجود دارد. ازطرف دیگر، مسئله تنها این نیست که این نظامها جانشین آن فلسفه شدند، زیرا نظامهای اصالت معنی نظری نسبتی بیش ازیك نسبت زمانی با فلسفهٔ کانت دارند. اگر این را بپذیریم و در همان حال آنچه را از درون آن سر بر آورد رد کنیم، نمی توانیم این فلسفه را، از این بابت که منشأ چیزی است که آن را رد می کنیم، بپذیریم. و این عملا بدین معنی است که وجوه معنوی مذهبانه وذهنی مذهبانهٔ اندیشهٔ کانت را مورد بررسی انتقادی قرار دهیم. زیرا اگر این وجوه را تأیید و شیءِ فی نفسه را حذف کنیم، دشوار می توانیم ازهمراهی کردن با جانشینان کانت درراهی که رفته‌اند خودداری

کنیم.

در حقیقت، به آسانی می‌توان دریافت که چرا در نیمهٔ قرن نوزدهم فریاد «بازگشت به کانت!» برخاست. و نوکانتیان آغاز کردند به شرح و بسط مواضع انتقادی و معرفت‌شناختی و اخلاقی کانت، بی‌آنکه خود را گرفتار چیزی کنند که آن را گزافه‌گوییهای خیالی معنوی‌مذهبانه نظری می‌خواندند. کانت در نظر آنها در درجهٔ نخست نویسندهٔ شکیبا و صاحب روش و باریك‌بین و تحلیلی‌اندیش چاپ نخستین *نقد عقل محض* بود و نظامهای اصحاب بزرگ مابعدالطبیعهٔ معنوی، از فیشته گرفته تا هگل، نمایندهٔ خیانت به روح کانت. و این نظر کاملا قابل درك است. درعین حال، به گمان من، نمی‌توان انکار کرد که نظام فلسفی کانت خود برای آن گونه شرح و بسطی که معنوی‌مذهبان نظری به آن بخشیدند، یا اگر ترجیح می‌دهید، بهره‌برداریی که آنها از آن کردند، آمادگی داشت. البته در تأیید نوکانتیان می‌توان گفت که کانت عمداً شکل تازه‌ای از مابعدالطبیعه، یعنی مابعدالطبیعهٔ معرفت یا تجربه، را جانشین مابعدالطبیعهٔ کهن کرد که او آن را رد می‌کرد، و بر آن بود که این مابعدالطبیعهٔ تازه می‌تواند معرفت حقیقی به دست دهد، در حالی که، اگر زنده بود، بی‌گمان مثلا مابعدالطبیعهٔ حقیقت مطلق هگل را مقوّم معرفت نمی‌دانست. به عبارت دیگر، بی‌گمان از کسانی که خود را فرزندان او قلمداد می‌کردند تبرّی می‌جست، همان گونه‌که در زمان حیات خود کوششهای نخستین فیشته را که می‌خواست فلسفهٔ انتقادی را با حذف شیءِ فی نفسه بهبود بخشد، رد کرد. ولی هر چند احساس اطمینان می‌کنیم که کانت، اگر زنده بود، به خیالپردازیهای مابعدالطبیعی جانشینانش چندان وقعی نمی‌نهاد، این امر این حقیقت را منتفی نمی‌کند که او خود مبنای مساعدی فراهم ساخت تا در آینده جانشینانش بتوانند آن خیالپردازیها را بر آن بنا نهند.

با این همه، می‌توانیم با تکیه کردن برجنبه‌هایی از فلسفهٔ کانت، سوای جنبه‌هایی که جانشینان معنوی مذهبش بر آنها تکیه کردند، بگوییم که این فلسفه متوجه جهتی کاملا متفاوت بوده است. می‌توانیم بگوییم که ردّ و ابطال مابعدالطبیعهٔ جزمی از سوی کانت چیزی بیش ازردّ و ابطال نظامهای عقلی‌مذهبانهٔ قارهٔ اروپا، از دکارت گرفته تا لایب نیتس و شاگردانش، بود. زیرا کانت سفسطه‌آمیز بودن همهٔ براهین ادعایی در مابعدالطبیعه را آشکار کرد و نشان داد که معرفت مابعدالطبیعی امکان‌پذیر نیست. درست است که او مابعدالطبیعهٔ تازه‌ای از آنِ خود عرضه کرد؛ ولی این مابعدالطبیعه چیزی جز تحلیل نفسانی تجربه نبود. مابعدالطبیعهٔ او مدعی آن نبود که دربارهٔ به اصطلاح حقیقت ناپدیدی معرفتی به دست می‌دهد. در حقیقت، کانت برای اعتقاد به وجود حقیقتِ ناپدیدی، محلی قائل بود؛ ولی این اعتقاد با گزارش او از نقش مقولات سازگار نداشت. زیرا مقولات فقط در اطلاق آنها بر پدیده‌هاست که محتوا و معنایی دارند. بنابراین، با توجه به مقدّمات کانت، گفتن اینکه حقیقت ناپدیدی یا «زمینهٔ فوق حسی»[27] وجود

---

27. supersensuous substrate

دارد سخنی بیمعنی است. در واقع، اگر حقیقت خود یکی از مقولات است، سخن گفتن از حقیقت ناپدیدی هیچ معنایی ندارد. درست است که ما می توانیم ماهیت احکام عملی و اخلاقی و زیباشناختی را بررسی کنیم، ولی بنابر مقدمات کانت، حق نداریم که حکم اخلاقی را به عنوان مبنای هیچ گونه مابعدالطبیعه‌ای به کار ببریم. البته، اگر خودش بود، برای چنین تعبیری از اندیشه‌اش قدر و اعتباری قائل نبود. ولی در واقع می توان گفت که خدمت با ارزش کانت نشان دادن این معنی بود که آنچه می توان دانست متعلق به قلمرو علوم است، و مابعدالطبیعه نه تنها علم نیست، بلکه بیمعنی است. نهایت امر این است که فقط می تواند ارزش عاطفی داشته باشد. این است مبلغ نظریهٔ ایمان عملی کانت، اگر ارزش نقد آن به آن داده شود.

به عبارت دیگر می توان چنین استدلال کرد که هر چند نظام فلسفی کانت مستقیماً نظامهای اصالت معنی نظری را پدید آورد، لیکن منزلگاهی درنیمه راهی بود که به مذهب اصالت تحصلی منتهی می شد. و گمان می کنم که از این دیدگاه است که تحصلی مذهبان مایل بودند به آن بنگرند. آنها البته از او در نظریهٔ گزاره‌های ماقبل تجربی تألیفی اش و شرایط امکان آنها پیروی نمی کردند، ولی امتناع جزئی او از قبول مابعدالطبیعه را گامی در جهت درست می نگریستند. و به گمان من، آنها مایل بودند که آن جنبه‌هایی از فلسفهٔ کانت را تأکید کنند که به نظر می آید راه رد و ابطال اساسیتر مابعدالطبیعه را نشان می دهند، هر چند کانت خود کاملاً متوجه نبود که این جنبه‌ها چه نتایجی در بر دارند.

ولی این معنی که هم اصحاب مابعدالطبیعهٔ نظری و هم تحصلی مذهبان می توانند دلایلی بر این دعوی خود ارائه کنند که نظام فلسفی کانت روی در نوع فلسفهٔ آنها دارد بی گمان ما را مجبور نمی کند که چنین نتیجه بگیریم که باید یکی از دو نوع را انتخاب کنیم. یك امکان دیگر برای ما وجود دارد، و آن این است که آن دسته از نظریات کانت را که منتهی به چنین انتخابی می شود رد کنیم. روی هم رفته، انقلاب کپرنیکی کانت فرضیه‌ای بود برای تبیین امکان معرفت ماقبل تجربی تألیفی، مبتنی بر این فرض که امکان آن را نمی توان از راه فرضیه‌ای دیگر تبیین کرد. و این مطلبی است که جای چون و چرا زیاد دارد. می توانیم بپرسیم که آیا واقعاً معرفت ماقبل تجربی تألیفی وجود دارد یا نه. اگر حکم کنیم به اینکه وجود دارد، آن گاه بازمی توانیم بپرسیم که آیا امکان آن را می توان از راهی متفاوت با راهی که کانت تبیین کرده است تبیین کرد یا نه. وانگهی، هر چند بسیاری این فرض را مسلم گرفته‌اند که کانت قطعاً ثابت کرده است که مابعدالطبیعهٔ نظری نمی تواند مؤدّی به معرفت شود، این فرض خود محل تردید است، ولی نمی توان در چند کلمه به همهٔ این پرسشها رسیدگی کرد. بحث دقیق دربارهٔ انقلاب کپرنیکی کانت نه تنها مستلزم بحث دربارهٔ نظریات خود کانت است، بلکه همچنین مستلزم بحث دربارهٔ مذهب اصالت تجربهٔ هیوم است که تا اندازه‌ای سبب شده است کانت این نظریات را ضروری بداند. و یگانه راه واقعاً رضایت بخش برای اثبات اینکه معرفت مابعدالطبیعی امکان دارد به

دست دادن مثالهایی است و نشان دادن اینکه این مثالها درست است. به چنین کارهایی نمی‌توان در اینجا دست زد. ولی می‌توان متذکر شد که فیلسوف در هر گونه تعاطی صادقانهٔ اندیشه با کانت باید بکوشد تا حقیقت بینی‌های او را تشخیص دهد و آنها را از آنچه ضعیف یا نادرست است بازشناسد. به عبارت دیگر، فرض اینکه فلسفهٔ متفکری به بلندپایگی کانت را بتوان به سهولت در زباله‌دانی نظامهای مطرود افکند کاری است باطل. هر چند او نتوانسته است این معنی را تشخیص دهد که ذهن جوهری (ذهن فاعل شناسایی) حقیقت وجودی خود را در کار حکم کردن به ثبوت می‌رساند، با این همه، خودِ ذهن فاعل شناسایی را فراموش نکرده است.

۷. ملاحظات پایانی

در پایان باید به اختصار این سخن را که گاهگاه بر زبان آورده‌اند مورد بررسی قرار دهیم که در حالی که فلسفهٔ قرون وسطی بحث در مسئلهٔ وجود را وجههٔ نظر داشت، فلسفهٔ نوین علاقه‌مند به بحث در مسئلهٔ معرفت بوده است[۲۸].

بررسی این سخن کاری است دشوار. اگر مقصود از این سخن چیزی شبیه به این باشد که بگوییم علم نجوم از اجرام آسمانی بحث می‌کند و علم گیاه‌شناسی از گیاهان، باید گفت که این سخن آشکارا نادرست است. زیرا، اولاً، فیلسوفان قرون وسطی دربارهٔ معرفت گفتنیهای بسیار داشته‌اند. ثانیاً، اگر بحث در مسئلهٔ وجود را به معنی بحث در مسائل هستی و تبیین مابعدالطبیعی واقعیت تجربی و مسئلهٔ وحدت و کثرت بگیریم، به دشواری می‌توانیم بگوییم که مسئلهٔ وجود از اذهان مردانی چون دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس غایب بوده است.

بعلاوه سخنانی متضمن این معنی که بگوییم «فلسفهٔ قرون وسطی» علاقه‌مند به بررسی این موضوع است و «فلسفهٔ نوین» علاقه‌مند به بررسی آن موضوع ماهیّتاً درمعرض این انتقادند که آنها موقعیتهای پیچیده را به نحوی غیرقابل توجیه ساده گرفته‌اند. به عبارت دیگر، بر چنین سخنانی این اعتراض استوار وارد است که کاملا گمراه‌کننده است که دربارهٔ فلسفهٔ قرون وسطی و پس از رنسانس چنان سخن بگوییم که گویی این فلسفه‌ها هر کدام برای خود وحدتی همگون و یکپارچه داشته‌اند. مثلا فلسفهٔ نخست از تألیفهای مابعدالطبیعی منظم آکویناس یا

---

۲۸. بعضی از پیروان فلسفهٔ تامس آکویناس برآنند که آکویناس علاقه‌مند به مطالعهٔ عمل وجود داشتن بود، و حال آنکه اصحاب مابعدالطبیعه عقلی مذهبانهٔ پس از رنسانس در درجهٔ نخست به بررسی استنتاج جواهر علاقه می‌ورزیدند. و به گمان من مقداری حقیقت در این رأی نهفته است. در عین حال به‌راستی نمی‌توان گفت که مثلا دکارت از بحث در مسائل مربوط به وجود دوری جسته است. در هر حال من در این قسمت قصد دارم که موقعیتی را که نظریهٔ معرفت به ترتیب در فلسفهٔ قرون وسطی و فلسفهٔ نوین داشته است مورد بحث قرار دهم نه رای پیروان آکویناس را که در بالا به آن اشاره کردم.

دانزاسکوتس گرفته تا تفکرات انتقادی نیکولای اوتروکور، یعنی هیوم قرون وسطی، را در بر می گرفت. و فلسفهٔ دوم، یعنی فلسفهٔ پس از رنسانس نیز آشکارا یکپارچه نبود. اگر آکویناس را با کانت مقایسه کنیم، می بینیم که حق این است که نظریهٔ معرفت اندیشهٔ این یك را بیشتر به خود مشغول داشته است تا اندیشهٔ آن یك را. ولی اگر، برای مقایسه، متفکران دیگری را از میان متفکران قرون وسطی و قرون جدید انتخاب کنیم، آن گاه می بینیم که حکم ما دربارهٔ میزان اشتغال خاطر هریك به مسائل علم المعرفتی کم و بیش تغییر می یابد. همچنین سعی برای به دست دادن تفسیر و تعبیری کلی از جهان و تجربهٔ انسانی را می توانِ هم در فلسفهٔ قرون وسطایی یافت وهم در فلسفهٔ قرون هفدهم وهیجدهم. حتی کانت منحصراً در اندیشهٔ مسئلهٔ «چه می توانم بدانم» نبود. علاوه بر آن، چنانکه خودش می گوید، در اندیشهٔ مسائل «چه باید بکنم؟» و «به چه می توانم امید داشته باشم؟» نیز بود. تفکر دربارهٔ این مسائل ما را نه تنها به فلسفهٔ اخلاقی به طور اخص، بلکه همچنین به اصول موضوعهٔ قانون اخلاقی، رهنمون می شود. وهر چند در نظر کانت خلود نفس و وجود خدا ثابت کردنی نیست، یك جهان بینی کلی در پیش روی ما گشوده است که در آن علم و اخلاقیات ودین با هم هماهنگ اند. نقد روند عقل محدودیتهای معرفت قطعی را به ما نشان می دهد، ولی حقیقت یا اهمیت مسائل عمدهٔ مابعدالطبیعی را منتفی نمی کند[۲۹]. و هر چند راه‌حلها اموری مربوط به ایمان عملی یا اخلاقی اند، با این همه برای عقل هم طبیعی است وهم منطقی است که بکوشد تا ازواقعیت بیرون از قلمرو ریاضیات وعلم، یعنی قلمرو معرفت «غیرعملی»، دیدی کلی به دست آورد.

البته وسعت دامنهٔ کوشش هیوم برای به دست دادن چنین تفسیری از واقعیت، براساس اصول خودش، بسیار محدود بود. سرشت واقعیت به خودی خود و علل نهایی پدیده‌ها، به عقیدهٔ او، در پردهٔ نفوذناپذیری از اسرار نهفته بود. از بابت تفسیر مابعدالطبیعی هم، باید گفت که به نظر او، جهان معمایی است. مذهب لاادری یگانه مذهبی است که می توان از این بابت اختیار کرد. بنابراین، فلسفهٔ او، در درجهٔ نخست، انتقادی و تحلیلی بود. ولی همین معنی را در مورد بعضی از متفکران قرن چهارم نیز می توان گفت. تفاوت در این است که آنها به وحی و فلسفهٔ الهی به چشم اموری می نگریستند که می توانند دیدی کلی ازواقعیت به آنها بدهند، حال آنکه هیوم به آنها به این چشم نمی نگریست.

ولی هر چند می توان بر این سخن که فلسفهٔ قرون وسطی علاقه‌مند به بررسی مسئلهٔ وجود است و فلسفهٔ نوین علاقه‌مند به بررسی مسئلهٔ معرفت، با دلایل متعدد، اعتراضاتی وارد کرد، با

---

۲۹. چنانکه در بند پیشین گفتیم، می توان تأیید کرد که تعلیم کانت دربارهٔ مقولات مؤدّی به این نتیجه می شود که مسائل مابعدالطبیعی به معنی اخص را باید از ردیف مسائل معنی‌دار بیرون گذاشت. ولی البته خود کانت چنین نمی اندیشد. به عکس، او تأکید می کند که، به قول خودش، مسائل عمدهٔ مابعدالطبیعه از اهمیت شایان توجهی برخوردار است.

استفاده از آن می توان به پاره‌ای تفاوتهای میان اندیشهٔ قرون وسطی و اندیشهٔ مابعد رنسانس توجه کرد. اگر فلسفهٔ قرون وسطی را در کلّ آن در نظر بگیریم، می توانیم بگوییم که علاقه به بررسی مسئلهٔ عینیت معرفت در آن غالب نیست، و به گمان من، یك دلیل آن این است که فیلسوفانی مانند آکویناس عقیده داشتند که ما اشیاءِ خارجی همچون درخت و میز را مستقیماً ادراك می کنیم. معرفت طبیعی ما از وجودهای صرفاً روحانی در حقیقت غیرمستقیم و تمثیلی است: چنانکه هیچ شهود طبیعی از خدا نمی توان داشت. ولی ما درخت و میز و انسان را ادراك می کنیم، نه حالات نفسانی یا تصورات خود از درخت و میز و انسان را. درست است که ممکن است ما احکام خطاآمیزی دربارهٔ ماهیّت مدرکات خود بکنیم. مثلا من ممکن است حکم کنم به اینکه آن شیئی که در فاصلهٔ دور از من قرار دارد انسان است، و حال آنکه در واقع امر بوتهٔ درختی بیش نباشد. ولی راه تصحیح چنین خطایی انجام دادن همان کاری است که ما معمولا می کنیم، یعنی وارسی شیء از فاصلهٔ نزدیکتر. مسائل خطا از متن نظریّهٔ واقعی مذهبانهٔ ادراك سر بر می‌آورند، یعنی از این نظریهٔ مقبول عام که ما از ادراك بی واسطهٔ متعلقات شناخت انسانی برخورداریم. آکویناس، البته، آن قدر ساده‌اندیش نبود که بگوید ما وقتی که تصور می کنیم که چیزی را می‌دانیم، ضرورةً آن را می‌دانیم. ولی او عقیده داشت که ما ازدسترسی مستقیم به جهان برخورداریم، و ذهن ما می‌تواند اشیاء را در وجود معقولشان ادراك کند و درعمل معرفت محض، ذهن می‌داند که می‌داند. ولی در حالی که مسائل مربوط به مبادی و شرایط و محدودیتهای معرفت و مسائل مربوط به ماهیت و علل و احکام خطاآمیز را قابل بحث می‌دانست، مسائل کلی مربوط به عینیت معرفت برایش چندان معنایی نداشت. زیرا او تصورات را چون پرده‌ای حائل میان اذهان و اشیاء نمی‌دانست.

اگر لاك را در توصیفی که از تصورات می کند و آنها را متعلقات بی واسطهٔ ادراك و اندیشه می‌داند تعقیب کنیم، آن گاه این پرسش برایمان پیش می آید که آیا معرفت ما ازجهان به راستی معرفت است، یعنی آیا تمثّلات[30] یا صورتهای ذهنی ما با واقعیت که مستقل از ذهن ما وجود دارد مطابق است یا نه. مقصود من آن نیست که بگوییم همهٔ فیلسوفان قرون هفدهم و هیجدهم از نظریهٔ تمثّلی[31] ادراك جانبداری می کردند و با مسئلهٔ مطابقت تمثّلات ما با اشیائی که این تمثّلات خود را نمایندهٔ آنها می‌دانند سروکار داشته‌اند. خود لاك همواره از نظریهٔ تمثّلی جانبداری نمی کرد. و اگر ما، مانند بارکلی، اشیاءِ خارجی را مجموعه‌هایی از «تصورات» توصیف کنیم، مطمئناً مسئلهٔ مطابقتِ تصورات با اشیاءِ پیش نمی آید. مسئله فقط وقتی پیش می آید که بگوییم تصورات نقش تمثّلی دارند و متعلقات بی واسطهٔ ادراك و معرفت اند. اگر این مسئله پیش بیاید، این پرسش که آیا معرفتِ «بادی امر[32]»ی ما از جهان واقعاً معرفت عینی است اهمیت درجهٔ نخست پیدا می کند. و در آن صورت طبیعی است که این پرسش را، پیش از

30. representations   31. representative theory   32. prima facie

پرداختن به هر گونه تألیف مابعدالطبیعی، مورد بررسی قرار دهیم. شناخت‌شناسی[۳۳] یا نظریهٔ معرفت در فلسفه نقش اساسی پیدا می‌کند.

از آن گذشته، در حالی که فیلسوف قرون وسطی مسلماً چنین می‌اندیشید که ذهن ظرف صرفاً منفعلی از تأثّرات حسی نیست، فعالیت آن را فعالیت ساختمان عینی و معقول واقعیت می‌دانست[۳۴]. به عبارت دیگر، او چنین می‌اندیشید که ذهنْ خود را با اشیاء تطبیق می‌دهد، نه اینکه اشیاء مجبور باشند که خود را با ذهن تطبیق دهند تا معرفت ممکن شود[۳۵]. او چنین نمی‌اندیشید که آنچه ما آن را جهان می‌نامیم یك ساختمان ذهنی است. ولی با توجه به فلسفه‌های هیوم و کانت طبیعی است که این پرسش را به میان آوریم که آیا آنچه ما جهان می‌نامیم نوعی ساختمان منطقی نیست که گویی میان اذهان ما و واقعیت فی‌نفسه یا اشیاء فی‌نفسه جای گرفته است. و اگر این را یك مسئلهٔ حقیقی بدانیم، طبیعةً تمایل به آن خواهیم داشت که بیشتر بر نظریّهٔ معرفت تأکید کنیم تا وقتی که مسلم می‌دانیم که ذهن فاعل شناسایی واقعیت را نمی‌سازد، بلکه ماهیت معقول آن را درمی‌یابد.

من بر آنم که اگر ما بسط و تکامل فلسفهٔ پس از رنسانس، مخصوصاً در مذهب اصالت تجربهٔ انگلیس و کانت، را در نظر بیاوریم، به آسانی می‌توانیم بفهمیم که چرا در زمانهای بعد به نظریّهٔ معرفت یا شناخت‌شناسی اهمیت درجهٔ اول داده شده است. البته نظرهای متفاوتی می‌توان نسبت به اهمیتی ابراز داشت که برای مسائل مربوط به عینیت معرفت در حوزه‌های وسیع بحث فلسفی قائل شده‌اند. می‌توان گفت که این نشانهٔ پیشرفتی از ساده‌اندیشی واقعی‌مذهبانه به سوی فهم پیچیده‌تر و عمیقتر مسائل اساسی فلسفه است. یا می‌توان گفت که مسئلهٔ عینیت از فرضهای غلطی ناشی شده است. یا می‌توان گفت که احمقانه است که مثلا دربارهٔ «مسئلهٔ انتقادی» سخن بگوییم. ما باید سعی کنیم که مسائل دقیقاً تعریف شده را عبارت بندی کنیم. و در جریان این کار، ممکن است پی ببریم به اینکه بعضی به اصطلاح مسائلی که، چون در عبارات مبهم بیان می‌شوند، به‌نظر می‌آید که واجد اهمیت بسیارند، در حقیقت مسائل کاذبی بیش نیستند، یا خود پاسخ خود را می‌دهند. ولی صرف نظر از اینکه چه نگرشی نسبت به اهمیتی داشته باشیم که برای نظریهٔ معرفت قائل شده‌اند، به گمان من، روشن است که این نظریه بر اثر طرح مسائلی پدید آمده است که به طور طبیعی به ذهن فیلسوف نمی‌آمده‌اند، بلکه بسط و

---

33. epistemology

۳۴. این معنی لااقل درمورد اصحاب مابعدالطبیعه صادق است.

۳۵. به یك معنی می‌توان گفت که به عقیدهٔ آکویناس اشیا باید خود را با فاعل شناسایی مطابقت دهند تا معرفت ممکن شود. زیرا هر چند در نظر او هرگونه وجودی فی نفسه معقول است، ذهن فاعل شناسایی انسان به نوعی است، و اگر بتوان گفت، چنان ساختمان شناختیی دارد که دامنهٔ طبیعی شناختنش محدود است. برای آنکه معرفت انسانی به معنی اخص کلمه ممکن شود، شرایطی از دو جانب فاعل شناسایی و متعلق شناسایی لازم است. ولی این رأی با رأیی که انقلاب کپرنیکی کانت نمایندهٔ آن است فرق دارد.

تکامل فلسفهٔ قرون هفدهم و هیجدهم آنها رابه میان آورده است.

این ملاحظات به معنی آن نیست که دادن اهمیت درجهٔ اول به شناخت‌شناسی یا نظریهٔ معرفت در فلسفهٔ نوین منحصراً کار تجربی‌مذهبان انگلیسی و کانت بوده است. پیداست که نظریهٔ معرفت در فلسفهٔ دکارت نیز اهمیت درجهٔ اول داشته است. در حقیقت می‌توان تفاوت میان مذهب اصالت عقل و اصالت تجربه را ناشی از تفاوت اعتقاد آنها دربارهٔ مبادی معرفت و طرق افزایش معرفت دانست. بنابراین درست است که بگوییم از همان آغاز پیدایش فلسفهٔ نوین، شناخت‌شناسی مقام بلند و مهمی حاصل کرد. درعین حال، این نیز درست است که کانت مخصوصاً تأثیر نیرومندی در بردن شناخت‌شناسی به صدر مباحث فلسفی داشت، حداّقل به این سبب که انتقاد ویران‌کنندهٔ او از مابعدالطبیعه از طریق انتقاد استعلایی از معرفت ظاهراً متضمن این معنی بود که موضوع خاص فلسفه دقیقاً نظریّهٔ معرفت است. و بدیهی است که هرکس که می‌خواست انتقاد او از مابعدالطبیعه را رد کند ناگزیر بود که کار را از بررسی تعالیم شناخت‌شناسی (= علم‌المعرفتی) او آغاز کند.

حقیقتی که در بند پیشین به اختصار مورد بحث قرار گرفت، یعنی این حقیقت که فلسفهٔ انتقادی کانت، تا حدّی برخلاف انتظار، مؤدّی به ظهور دیگر باره و ناگهانی تأمّل در مابعدالطبیعه شد، خود اشاره‌ای است بر ضدّ این سخن که کانت تأثیر نیرومندی در متمرکز ساختن توجهات بر نظریّهٔ معرفت داشته است. با این همه، در حقیقت، مذهب اصالت معنی نظری نیمهٔ نخست قرن نوزدهم از بسط و تکامل آنچه جانشینان کانت آن را تضمّنات خاص دیدگاه او می‌دانستند سرچشمه گرفت، نه از سرخوردگی از شناخت‌شناسی کانت، چنانکه فیشته کار خود را از نظریهٔ معرفت آغاز کرد، و مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر مذهب اصالت معنی او از همین نظریّه نشأت کرد. نوکانتیان ممکن است مذهب اصالت معنی نظری را خیانتی به روح واقعی کانت شمرده باشند، ولی این نظر آنها این حقیقت را منتفی نمی‌کند که روی آوردن به مابعدالطبیعهٔ جدید از طریق نظریّهٔ معرفت صورت وقوع یافت. اینکه چگونه این گذار از فلسفهٔ انتقادی کانت به مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر مذهب اصالت معنی صورت گرفت حکایتی است که در مجلد بعدی این *تاریخ* بازخواهیم گفت.

کتابنامه

Becker, C. L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers.* New Haven, 1932.

Cassirer, E. *The Philosophy of the Enlightenment,* translated by F. Koelln and J. Pettegrove. Princeton and London, 1951.

Hazard, P. *La crise de la conscience européenne (1680–1715).* 3 vols. Paris, 1935.

The European Mind, 1680–1715, translated by J. L. May. London, 1953.

La pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing. 3 vols. Paris, 1946.

European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing, translated by J. L. May. London, 1954.

Hibben, J. G. *The Philosophy of the Enlightenment.* London and New York, 1910.

Wolff, H. M. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung.* Berne, 1949.

Wundt, M. *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung.* Tübingen, 1945.

Chapters I–II: The French Enlightenment

1. *Bayle*

Texts

Dictionnaire historique et critique. 2 vols., Rotterdam, 1695–7; 4 vols., 1730; and subsequent editions.

Œuvres diverses. 4 vols. The Hague, 1727–31.
Selections from Bayle's 'Dictionary', edited by E. A. Beller and M. Du P. Lee. Princeton and London, 1952.
Système de la philosophie. The Hague, 1737.

Studies

André, P. *Le jeunesse de Bayle*. Geneva, 1953.
Bolin, W. *P. Bayle, sein Leben und seine Schriften*. Stuttgart, 1905.
Cazes, A. *P. Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son œuvre*. Paris, 1905.
Courtines, L. P. *Bayle's Relations with England and the English*. New York, 1938.
Deschamps, A. *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle*. Brussels, 1878.
Devolve, J. *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive*. Paris, 1906.
Raymond, M. *Pierre Bayle*. Paris, 1948.

2. *Fontenelle*

Texts

Œuvres. 1724 and subsequent editions. 3 vols., Paris, 1818; 5 vols., Paris, 1924–35.
De l'origine des fables, critical edition by J-R. Carré. Paris, 1932.

Studies

Carré, J-R. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*. Paris, 1932.
Edsall, H. Linn. *The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire* (in Studies by Members of the French Department of Yale University, New Haven, 1941, pp. 163–84).
Grégoire, F. *Fontenelle*. Paris, 1947.
Laborde-Milan, A. *Fontenelle*. Paris, 1905.
Maigron, L. *Fontenelle, l'homme, l'œuvre, l'influence*. Paris, 1906.

3. *Montesquieu*

Texts

Œuvres, edited by E. Laboulaye. 7 vols. Paris, 1875–9.
Œuvres, edited by A. Masson. 3 vols. Paris, 1950–5.
De l'esprit des lois, edited with an introduction by G. Truc. 2 vols. Paris, 1945.

Studies

Barrière, P. *Un grand Provincial: Charles-Louis Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu.* Bordeaux, 1946.

Carcassonne, E. *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle.* Paris, 1927.

Cotta, S. *Montesquieu e la scienza della società.* Turin, 1953.

Dedieu, J. *Montesquieu, l'homme et l'œuvre.* Paris, 1943.

Duconseil, N. *Machiavelli et Montesquieu.* Paris, 1943.

Durkheim, S. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie.* Paris, 1953 (reprint of 1892 edition).

Fletcher, F. T. H. *Montesquieu and English Politics, 1750–1800.* London and New York, 1939.

Levin, L. M. *The Political Doctrine of Montesquieu's* Esprit des lois: *Its Classical Background* (dissert.). New York, 1936.

Raymond, M. *Montesquieu,* Fribourg, 1946.

Sorel, A. *Montesquieu.* Paris, 1887.

Struck, W. *Montesquieu als Politiker.* Berlin, 1933.

Trescher, H. *Montesquieus Einfluss auf die Geschichts-und Staatsphilosophie bis zum Anfang. des 19. Jahrhunderts.* Munich, 1918 (*Schmollers Jahrbuch,* vol. 42, pp. 267–304).

Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Munich, 1918 (*Schmollers Jahrbuch,* vol. 42, pp. 471–501, 907–44).

Vidal, E. *Saggio sul Montesquieu.* Milan, 1950.

See also:

Cabeen, D. C. *Montesquieu: A Bibliography.* New York, 1947.

Deuxième centenaire de l'Esprit des lois de Montesquieu (lectures). Bordeaux, 1949.

Revue internationale de philosophie, 1955, nos. 3–4.

4. *Maupertuis*

Texts

Œuvres. 4 vols. Lyons, 1768 (2nd edition).

Studies

Brunet, P. *Maupertuis.* 2 vols. Paris, 1929.

5. *Voltaire*

Texts

Œuvres, edited by Beuchot. 72 vols. Paris, 1828–34.
Œuvres, edited by Moland. 52 vols. Paris, 1878–85.
Traité de métaphysique, edited by H. T. Patterson. Manchester, 1937.
Dictionnaire philosophique, edited by J. Benda. Paris, 1954.
Philosophical Dictionary, selected and translated by H. I. Woolf. London, 1923.
Lettres philosophiques, edited by F. A. Taylor. Oxford, 1943.
Bengesco, G. *Voltaire. Bibliographie de ses œuvres.* 4 vols. Paris, 1882–92.

Studies

Aldington, R. *Voltaire*. London, 1926.
Alexander, J. W. *Voltaire and Metaphysics* (in *Philosophy* for 1944).
Bellesort, A. *Essai sur Voltaire*. Paris, 1950.
Bersot, E. *La philosophie de Voltaire*. Paris, 1848.
Brandes, G. *Voltaire*. 2 vols. Berlin, 1923.
Carré, J.-R. *Consistence de Voltaire: le philosophe*. Paris, 1939.
Charpentier, J. *Voltaire*. Paris, 1955.
Craveri, R. *Voltaire, politico dell'illuminismo*. Turin, 1937.
Cresson, A. *Voltaire*. Paris, 1948.
Cuneo, N. *Sociologia di Voltaire*. Genoa, 1938.
Denoisterre, H. *Voltaire et la société au XVIII^{e} siècle*. 8 vols. Paris, 1867–76.
Fitch, R. E. *Voltaire's Philosophical Procedure*. Forest Grove, U.S.A., 1936.
Girnus, W. *Voltaire*. Berlin, 1947.
Labriola, A. *Voltaire y la filosofía de la liberación*. Buenos Aires, 1944.
Lanson, G. *Voltaire*. Paris, 1906.
Maurois, A. *Voltaire*. Paris, 1947.
Meyer, A. *Voltaire, Man of Justice*. New York, 1945.
Morley, J. *Voltaire*, London, 1923.
Naves, R. *Voltaire et l'Encyclopédie*. Paris, 1938.
Voltaire, l'homme et l'œuvre. Paris, 1947 (2nd edition).
Noyes, A. *Voltaire*. London, 1938.
O'Flaherty, K. *Voltaire. Myth and Reality*. Cork and Oxford, 1945.
Pellissier, G. *Voltaire philosophe*. Paris, 1908.
Pomeau, R. *La religion de Voltaire*. Paris, 1956.
Rowe, C. *Voltaire and the State*. London, 1956.
Torrey, N. L. *The Spirit of Voltaire*. New York, 1938.

Wade, O. *Studies on Voltaire*. Princeton, 1947.

6. *Vauvenargues*

Texts

Œuvres, edited by P. Varillon. 3 vols. Paris, 1929.
Œuvres choisies, with an introduction by H. Gaillard de Champris. Paris, 1942.
Réflexions et maximes. London, 1936.
Reflections and Maxims, translated by F. G. Stevens. Oxford, 1940.

Studies

Borel, A. *Essai sur Vauvenargues*. Neuchâtel, 1913.
Merlant, J. *De Montaigne à Vauvenargues*. Paris, 1914.
Paléologue, G. M. *Vauvenargues*. Paris, 1890.
Rocheblave, S. *Vauvenargues ou la symphonie inachevée*. Paris, 1934.
Souchon, P. *Vauvenargues, philosophe de la gloire*. Paris, 1947.
Vauvenargues. Paris, 1954.
Vial, F. *Une philosophie et une morale du sentiment. Duc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues*. Paris, 1938.

7. *Condillac*

Texts

Œuvres. 23 vols. Paris, 1798.
Œuvres philosophiques, edited by G. Le Roy. 3 vols. Paris, 1947–51.
Lettres inédites à Gabriel Cramer, edited by G. Le Roy. Paris, 1952.
Treatise on the Sensations, translated by G. Carr. London, 1930.

Studies

Baguenault de Puchesse G. *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*. Paris, 1910.
Bianca, G. *La volontà nel pensiero di Condillac*. Catania, 1944.
Bizzarri, R. *Condillac*. Brescia, 1945.
Dal Pra, M. *Condillac*. Milan, 1947.
Dewaule, L. *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*. Paris, 1892.
Didier, J. *Condillac*. Paris, 1911.
Lenoir, R. *Condillac*. Paris, 1924.

Le Roy, G. *La psychologie de Condillac.* Paris, 1937.
Meyer, P. *Condillac.* Zürich, 1944.
Razzoli, L. *Pedagogia di Condillac.* Parma, 1935.
Torneucci, L. *Il problema dell'esperienza dal Locke al Condillac.* Messina, 1937.

8. *Helvétius*

Texts

Œuvres. 7 vols. Deux-Ports, 1784.
5 vols. Paris, 1792.
Choix de textes, edited with an introduction by J. B. Séverac, Paris, 1911.
A Treatise on Man, translated by W. Hooper. London, 1777.

Studies

Cumming, I. *Helvetius.* London, 1955.
Grossman, M. *The Philosophy of Helvetius.* New York, 1926.
Horowitz, I. L. *C. Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment.* New York, 1954.
Keim, A. *Helvétius, sa vie et son œuvre.* Paris, 1907.
Limentani, L. *Le teorie psichologiche di C. A. Helvétius.* Padua, 1902.
Mazzola, F. *La pedagogia d'Elvetio.* Palermo, 1920.
Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria, II: Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius.* Padua, 1904.
Stanganelli, I. *La teoria pedagogica di Helvetius.* Naples, 1939.

9. *Encyclopaedia*

Texts

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. 28 vols. Paris 1751–72.
Supplement in 5 vols.: Amsterdam, 1776–7.
Analytic tables in 2 vols., edited by F. Mouchon, Amsterdam, 1780–1.
The 'Encyclopédie' of Diderot and d'Alembert: selected articles edited with an introduction by J. Lough. Cambridge, 1954.

Studies

Charlier, G., and Mortier, R. *Une suite de l'Encyclopédie,* le '*Journal*

Encyclopédique' (*1756–1793*). Paris, 1952.
Ducros, L. *Les encyclopédistes*. Paris, 1900.
Duprat, P. *Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine et leur influence*. Paris, 1865.
Gordon, D. H., and Torrey, N. L. *The Censoring of Diderot's Encyclopaedia*. New York, 1949.
Grosclaude, P. *Un audacieux message, l'Encyclopédie*. Paris, 1951.
Hubert. R. *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*. Paris, 1923.
Mornet, D. *Les origines intellectuelles de la révolution française* (*1715–87*). Paris, 1933.
Mousnier, R., and Labrousse, E. *Le XVIII^e^ siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique* (*1715–1815*). Paris, 1953.
Roustan, M. *Les philosophes et la société française au XVIII^e^ siècle*. Lyons, 1906.
The Pioneers of the French Revolution, translated by F. Whyte. Boston, 1926.
Schargo, N. N. *History in the Encyclopaedia*. New York, 1947.
Venturi, F. *Le origini dell'Enciclopedia*. Florence, 1946.

10. *Diderot*

Texts

Œuvres, edited by Assézat and Tournaux. 2 vols. Paris, 1875–9.
Œuvres, edited by A. Billy. Paris, 1952–.
Correspondance, edited by A. Babelon. Paris, 1931.
Diderot: Interpreter of Nature. Selected Writings, translated by J. Stewart and J Kemp. New York, 1943.
Selected Philosophical Writings, edited by J. Lough. Cambridge, 1953.
Early Philosophical Works, translated by M. Jourdain. London and Chicago, 1916.

Studies

Barker, J. E. *Diderot's Treatment of the Christian Religion*. New York, 1931.
Billy, A. *Vie de Diderot*. Paris, 1943.
Cresson, A. *Diderot*. Paris, 1949.
Gerold, K. G. *Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.
Gillot, H. *Denis Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires*. Paris, 1938.
Hermand, P. *Les idées morales de Diderot*. Paris, 1923.
Johannson, V. *Études sur Diderot*. Paris, 1928.

Le Gras, J. *Diderot et l'Encyclopédie*. Amiens, 1938.
Lefebvre, H. *Diderot*. Paris, 1949.
Löpelmann, M. *Der junge Diderot*. Berlin, 1934.
Loy, J. R. *Diderot's determined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques le fataliste'*. New York, 1950.
Luc, J. *Diderot. L'artiste et le philosophe. Suivi de textes choisis de Diderot*. Paris, 1938.
Luppol, I. K. *Diderot. Ses idées philosophiques*. Paris, 1936.
Mauveaux, J. *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*. Montbéliard, 1914.
Mesnard, P. *Le cas Diderot, Etude de caractérologie littéraire*. Paris, 1952.
Morley, J. *Diderot and the Encyclopaedists*. 2 vols. London, 1878.
Mornet, D. *Diderot, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1941.
Rosenkranz, K. *Diderots Leben und Werke*. 2 vols. Leipzig, 1886.
Thomas, J. *L'humanisme de Diderot*. 2 vols. Paris, 1938 (2nd edition).
Venturi, F. *Jeunesse de Diderot*. Paris, 1939.

11. *D'Alembert*

Texts

Œuvres philosophiques, edited by Bastien. 18 vols. Paris, 1805.
Œuvres et correspondance inédites, edited by C. Henry. Paris, 1887.
Discours sur l'Encyclopédie, edited by F. Picavet. Paris, 1919.
Traité de dynamique. Paris, 1921.

Studies

Bertrand, J. *D'Alembert*. Paris, 1889.
Muller, M. *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*. Paris, 1926.

12. *La Mettrie*

Œuvres philosophiques. 2 vols. London, 1791; Berlin, 1796.
Man a Machine, annotated by G. C. Bussey. Chicago, 1912.

Studies

Bergmann, E. *Die Satiren des Herrn Machine*. Leipzig, 1913.
Boissier, R. *La Mettrie*. Paris, 1931.
Picavet, F. *La Mettrie et la critique allemande*. Paris, 1889.
Poritzky, Y. E. *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke*.

Berlin, 1900.
Rosenfeld-Cohen, L. D. *From Beast-machine to Man-machine. The Theme of Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, with a preface by P. Hazard. New York and London, 1940.
Tuloup, G. F. *Un précurseur méconnu. Offray de La Mettrie, médicin-philosophe*. Paris, 1938.

13. *D'Holbach*

Texts

Système de la nature. Amsterdam, 1770.
Système sociale. London, 1773.
La politique naturelle. Amsterdam, 1773.
La morale universelle. Amsterdam, 1776.

Studies

Cushing, M. P. *Baron d'Holbach*. New York, 1914.
Hubert, R. *D'Holbach et ses amis*. Paris, 1928.
Naville, P. *P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII[e] siècle*. Paris, 1943.
Plekhanov, G. V. *Essays in the History of Materialism*, translated by R. Fox. London, 1934.
Wickwaer, W. H. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*. London, 1935.

14. *Cabanis*

Texts

Œuvres, edited by Thurot. Paris, 1823–5.
Lettre à Fauriel sur les causes premières. Paris, 1828.

Studies

Picavet, F. *Les idéologues*. Paris, 1891.
Tencer, M. *La psycho-physiologie de Cabanis*. Toulouse, 1931.
Vermeil de Conchard, T. P. *Trois études sur Cabanis*. Paris, 1914.

15. *Buffon*

Texts

Histoire naturelle, générale et particulière. 44 vols. Paris, 1749–1804.
Nouveaux extraits, edited by F. Gohin. Paris, 1905.

Studies

Dandin, H. *Les méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck* (1740–1790). Paris, 1926.
Dimier, L. *Buffon.* Paris, 1919.
Roule, L. *Buffon et la description de la nature.* Paris, 1924.

16. *Robinet*

Texts

De la nature. 4 vols. Amsterdam, 1761–6.
Considérations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme. Paris, 1768.
Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux. Bouillon, 1769.

Studies

Albert, R. *Die Philosophie Robinets.* Leipzig, 1903.
Mayer, J. *Robinet, philosophe de la nature* (*Revue des sciences humaines*, Lille, 1954, pp. 295–309).

17. *Bonnet*

Texts

Œuvres. 8 vols. Neuchâtel, 1779–83.
Memoires autobiographiques, edited by R. Savioz. Paris, 1948.

Studies

Bonnet, G. *Ch. Bonnet.* Paris, 1929.
Claparède, E. *La psychologie animale de Ch. Bonnet.* Geneva, 1909.
Lemoine, A. *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste.* Paris, 1850.
Savioz, R. *La philosophie de Ch. Bonnet.* Paris, 1948.
Trembley, J. *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet.* Berne, 1794.

18. *Boscovich*

Texts

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Vienna, 1758.
(The second edition, Venice, 1763, contains also *De anima et Deo* and *De spatio et tempore*.)
A Theory of Natural Philosophy, Latin (1763)—English edition, translated and edited by J. M. Child. Manchester, 1922.
Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 vols. Bassani, 1785.

Studies

Evellin, F. *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich*. Paris, 1880.
Gill, H. V., S.J. *Roger Boscovich, S.J. (1711–1787), Forerunner of Modern Physical Theories*. Dublin, 1941.
Nedelkovitch, D. *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*. Paris, 1922.
Oster, M. *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph*. Bonn, 1909.
Whyte, L. L. *R. J. Boscovich, S.J., F.R.S. (1711–1787), and the Mathematics of Atomism*. (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13, no. 1, June 1958, pp. 38–48.)

19. *Quesnay and Turgot*

Texts

Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, edited by A. Oncken. Paris, 1888.
Œuvres de Turgot, edited by Dupont de Nemours. 9 vols. Paris, 1809–11. Supplement edited by Dupont, Daire and Duggard. 2 vols. Paris, 1884.
Œuvres de Turgot, edited by G. Schelle. 5 vols. Paris, 1913–32.

Studies

Bourthoumieux, C. *Essai sur le fondement philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay*. Paris, 1936.
Fiorot, D. *La filosofia politica dei fisiocrati*. Padua, 1952.
Gignoux, C. J. *Turgot*. Paris, 1946.
Schelle, G. *Turgot*, Paris, 1909.
Stephens, W. W. *Life and Writings of Turgot*. London, 1891.
Vigreux, P. *Turgot*. Paris, 1947.

Weuleresse, G. *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770.* Paris, 1910.
La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker. Paris, 1950.

Chapters III–IV: Rousseau

Texts

Œuvres complètes. 13 vols. Paris, 1910. (There are, of course, other editions of Rousseau's works; but there is as yet no complete critical edition.)
Correspondance générale de J. J. Rousseau, edited by T. Dufour and P. P. Plan. 20 vols. Paris, 1924–34.
Le Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.
Du contrat social, with an introduction and notes by G. Beaulavon. Paris, 1938 (5th edition).
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, edited with an introduction by F. C. Green. London, 1941.
J-J. Rousseau. Political Writings, selected and translated with an introduction by F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.
The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, edited by C. E. Vaughan. 2 vols. Cambridge, 1915.
The Social Contract and Discourses, edited with an introduction by G. D. H. Cole. London (*E.L.*).
Émile or Education, translated by B. Foxley. London (*E.L.*).
J-J. Rousseau. Selections, edited with an introduction by R. Rolland. London, 1939.
Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, edited by C. W. Hendel. New York and London, 1937.
For a thorough study of Rousseau the student should consult:
Annales de la Société J-J. Rousseau. Geneva, 1905 and onwards.
We can also mention:
Sénelier, J. *Bibliographie générale des œuvres de J-J. Rousseau.* Paris, 1949.

Studies

Attisani, A. *L'utilitarismo di G. G. Rousseau.* Rome, 1930.
Baldanzi, E. R. *Il pensiero religioso di G. G. Rousseau.* Florence, 1934.
Bouvier, B. *J-J. Rousseau.* Geneva, 1912.

Brunello, B. *G. G. Rousseau*. Modena, 1936.
Buck, R. *Rousseau und die deutsche Romantik*. Berlin, 1939.
Burgelin, P. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*. Paris, 1952.
Casotti, M. *Rousseau e l'educazione morale*. Brescia, 1952.
Cassirer, E. *Rousseau, Kant, Goethe*, translated by J. Gutman, P. O. Kristeller and J. H. Randall, Jnr. Princeton, 1945.
The Question of J-J. Rousseau, translated and edited with introduction and additional notes by P. Gay. New York, 1954.
Chapman, J. W. *Rousseau, Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
Chaponnière, P. *Rousseau*. Zürich, 1942.
Cobban, A. *Rousseau and the Modern State*. London, 1934.
Cresson, A. *J-J. Rousseau. Sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1950 (3rd edition).
Derathé, R. *Le rationalisme de J-J. Rousseau*. Paris, 1948.
J-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.
Di Napoli, G. *Il pensiero di G. G. Rousseau*. Brescia, 1953.
Ducros, L. *J-J. Rousseau*. 3 vols. Paris, 1908–18.
Erdmann, K. D. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'*. Berlin, 1935.
Faguet, E. *Rousseau penseur*. Paris, 1912.
Fester, R. *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, 1890.
Flores d'Arcais, G. *Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau*. Brescia, 1954 (2nd edition).
Frässdorf, W. *Die psychologischen Anschauungen J-J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des* 18 *Jahrhunderts*. Langensalza, 1929.
Gézin, R. *J-J. Rousseau*. Paris, 1930.
Green, F. C. *Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings*. Cambridge, 1955.
Groethuysen, B. *J-J. Rousseau*. Paris, 1950.
Guillemin, H. *Les philosophes contre Rousseau*. Paris, 1942.
Hellweg, M. *Der Begriff des Gewissens bei Rousseau*. Marburg-Lahn, 1936.
Hendel, C. W. *Jean-Jacques Rousseau, Moralist*. 2 vols. New York and London, 1934.
Höffding, H. *J-J. Rousseau and His Philosophy*, translated by W. Richards and L. E. Saidla. New Haven, 1930.
Hubert, R. *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des*

idées politiques de Rousseau (1742–1756). Paris, 1929.
Köhler, F. *Rousseau*. Bielefeld, 1922.
Lama, E. *Rousseau*. Milan, 1952.
Lemaître, J. *J-J. Rousseau*. Paris, 1907.
Léon, P.-L. *L'idée de volonté générale chez J-J. Rousseau et ses antécédents historiques*. Paris, 1936.
Lombardo, S. *Rousseau nel contratto sociale*. Messina, 1951.
Maritain, J. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. London, 1945 (reprint).
Masson, P. M. *La religion de Rousseau*. 3 vols. Paris, 1916.
Meinhold, P. *Rousseaus Geschichtsphilosophie*. Tübingen, 1936.
Mondolfo, R. *Rousseau e la coscienza moderna*. Florence, 1954.
Moreau, L. *J-J. Rousseau et le siècle philosophique*. Paris, 1870.
Morel, J. *Recherches sur les sources du discours de J-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Lausanne, 1910.
Morley, J. *Rousseau*. 2 vols. London, 1883 (2nd edition).
Pahlmann, F. *Mensch und Staat bei Rousseau*. Berlin, 1939.
Petruzzelis, N. *Il pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau*. Milan, 1946.
Pons, J. *L'éducation en Angleterre entre 1750 et 1800. Aperçu sur l'influence de J-J. Rousseau en Angleterre*. Paris, 1919.
Proal, L. *La psychologie de J-J. Rousseau*. Paris, 1923.
Reiche, E. *Rousseau und das Naturrecht*. Berlin, 1935.
Roddier, H. *J-J. Rousseau en Angleterre au XVIII[e] siècle*. Paris, 1950.
Saloni, A. *Rousseau*. Milan, 1949.
Schiefenbusch, A. *L'influence de J-J. Rousseau sur les beaux arts en France*. Geneva, 1930.
Schinz, A. *La pensée de J-J. Rousseau*. Paris, 1929.
La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes. Paris, 1927.
État présent des travaux sur J-J. Rousseau. Paris, 1941.
Sutton, C. *Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy*, with an introduction by W. R. Inge. London, 1936.
Thomas, J. F. *Le pélagianisme de Rousseau*. Paris, 1956.
Valitutti, S. *La volontà generale nel pensiero di Rousseau*. Rome, 1939.
Vasalli, M. *La pedagogia di G. G. Rousseau*. Como, 1951.
Voisine, J. *J-J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique*. Paris, 1956.
Wright, E. H. *The Meaning of Rousseau*. London, 1929.

Ziegenfuss, W. *J-J. Rousseau*. Erlangen, 1952.

There are various collections of articles. For example:

F. Baldensperger, etc. *J-J. Rousseau, leçons faites à l'École des hautes études sociales*. Paris, 1912.

E. Boutroux, etc., in *Revue de métaphysique et de morale*, XX, 1912.

Chapters V–VII: The German Enlightenment

1. *Thomasius*

Texts

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. Frankfurt and Leipzig, 1688.

Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausübung der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1696.

Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.

Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.

Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.

Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori. Halle, 1705.

Dissertationes academicae. 4 vols. Halle, 1733–80.

Studies

Battaglia, F. *Cristiano Thomasio, filosofo e giurista*. Rome, 1935.

Bieber, G. *Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius*. Giessen, 1931.

Bienert, W. *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*. Halle, 1934.

Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Block, E. *C. Thomasius*. Berlin, 1953.

Lieberwirth, R. *C. Thomasius*. Weimar, 1955.

Neisser, K. *C. Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus*. Heidelberg, 1928.

Schneider, F. *Thomasius und die deutsche Bildung*. Halle, 1928.

2. *Wolff*

Texts

Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt and Leipzig, 1728.

Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.

Cosmologia generalis. Ibid., 1731.

Psychologia empirica. Ibid., 1732.

Psychologia rationalis. Ibid., 1734.

Theologia naturalis. 2 vols. *Ibid.*, 1736–7.

Philosophia practica universalis. 2 vols., *Ibid.*, 1738–9.

Gesammelte kleinere Schriften. 6 vols. Halle, 1736–40.

Ius naturae methodo scientifica pertractata. 8 vols. Frankfurt and Leipzig, 1740–48.

Ius gentium. Halle, 1750.

Oeconomica. Ibid., 1750.

Philosophia moralis sive Ethica. 5 vols. *Ibid.*, 1750–3.

Studies

Arnsperger, W. *Ch. Wolffs Verhältnis zu Leibniz.* Heidelberg, 1897.

Campo, M. *Ch. Wolff e il razionalismo precritico.* 2 vols. Milan, 1939.

Frank, R. *Die Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhundert.* Göttingen, 1887.

Frauendienst, W. *Ch. Wolff als Staatsdenker.* Berlin, 1927.

Heilemann, P. A. *Die Gotteslehre des Ch. Wolff.* Leipzig, 1907.

Joesten, C. *Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie.* Leipzig, 1931.

Kohlmeyer, E. *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff.* Göttingen, 1911.

Levy, H. *Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs.* Würzburg, 1928.

Ludovici, C. G. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie.* 3 vols. Leipzig, 1736–7.

Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie. 2 vols. Leipzig, 1737–8.

Utitz, E. *Ch. Wolff.* Halle, 1929.

Wundt, M. *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung* (in *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, edited by T. Haering, Stuttgart, 1941, pp. 227–46).

3. *Baumgarten*

Texts

Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735.

Reflections on Poetry, translated, with the original Latin text, an introduction and notes by K. Aschenbrenner and W. B. Hoelther. Berkeley and London, 1954.

Metaphysica. Halle, 1740.

Aesthetica acroamatica. 2 vols. Frankfurt, 1750–8.

Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum MDCCL–LVIII spatio impressae.
Praepositae sunt: Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.

Ethica philosophica. Halle, 1765.

Philosophia generalis. Halle, 1769.

Studies

Bergmann, E. *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier*. Leipzig, 1911.

Maier, G. F. *A. G. Baumgartens Leben*. Halle, 1763.

Peters, H. G. *Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen*. Berlin, 1934.

Poppe, B. *A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie*. Berne-Leipzig, 1907.

4. *Frederick the Great*

Texts

Antimachiavell. The Hague, 1740.

Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de la morale. Berlin, 1770.

Œuvres de Frédéric le Grand. 30 vols. Berlin, 1847–57. Vols. 8 and 9 *Œuvres philosophiques*.

Briefwechsel mit Maupertuis, edited by R. Koser. Berlin, 1898.

Briefwechsel mit Voltaire, edited by R. Koser and H. Droysen. Berlin, 1908.

Studies

Berney, A. *Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes*. Tübingen, 1934.

Berney, G. *Friedrich der Grosse*. Munich, 1935.

Dilthey, W. *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*. Leipzig, 1927.
Gent, W. *Die geistige Kultur um Friedrich den Grossen*. Berlin, 1936.
Gooch, G. P. *Frederick the Great*. New York, 1947.
Koser, R. *Friedrich der Grosse*. 4 vols. Stockholm, 1912 (4th edition).
Langer, J. *Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs*. Hamburg, 1932.
Muff, W. *Die Philosophie Friedrichs des Grossen* (in *Wissen und Wehr*, Berlin, 1943, pp. 117–33).
Friedrichs des Grossen philosophische Entwicklung (in *Forschungen und Fortschritte*, Berlin, 1943, pp. 156–7).
Pelletan, E. *Un roi philosophe, le grand Frédéric*. Paris, 1878.
Rigollot, G. *Frédéric II, philosophe*. Paris, 1876.
Spranger, E. *Der Philosoph von Sanssouci*. Berlin, 1942.
Zeller, E. *Friedrich der Grosse als Philosoph*. Berlin, 1886.

5. *Reimarus*

Texts

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg, 1754.

Vernunftlehre. Hamburg and Kiel, 1756.
Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb. Hamburg, 1760.
Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. See p. 123.

Studies

Buettner, W. *H. S. Reimarus als Metaphysiker*. Würzburg, 1909.
Koestlin, H. *Das religiöse Erleben bei Reimarus*. Tübingen, 1919.
Loeser, M. *Die Kritik des H. S. Reimarus am alten Testament*. Berlin 1941.
Lundsteen, A. C. *H. S. Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*. Copenhagen, 1939.

6. *Mendelssohn*

Texts

Werke, edited by G. B. Mendelssohn. 7 vols. Leipzig, 1843–4.
Gesammelte Schriften, edited by J. Elbogen, J. Guttmann and M. Mittwoch. Berlin, 1929–.

Studies

Bachi, E. D. *Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn.* Turin, 1872.
Bamberger, F. *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns.* Frankfurt, 1929.
Cohen, B. *Ueber die Erkenntnislehre M. Mendelssohns.* Giessen, 1921.
Goldstein, L. *M. Mendelssohn und die deutsche Aesthetik.* Königsberg, 1904.
Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas.* Bonn, 1938.

7. *Lessing*

Texts

Sämtliche Schriften. 30 vols. Berlin, 1771–94.
Sämtliche Werke, critical edition of Lachmann-Muncker (Leipzig, 1886f.); 4th edition by J. Petersen. 25 vols. Berlin, 1925–35.
Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von 1780 neu herausgegeben mit Anmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler. Zürich, 1945.
Lessing's Theological Writings, translated and selected by H. Chadwick. London, 1956.

Studies

Arx, A. von. *Lessing und die geschichtliche Welt.* Frankfurt, 1944.
Bach, A. *Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing, Klopstock, Herder.* Markkleeberg, 1939.
Fischer, K. *Lessing als Reformator der deutschen Literatur.* 2 vols. Stockholm, 1881.
Fittbogen, G. *Die Religion Lessings.* Halle, 1915.
Flores d'Arcais, G. *L'estetica nel Laocoonte di Lessing.* Padua, 1935.
Garland, H. B. *Lessing, the Founder of Modern German Literature.* London, 1937.
Gonzenbach, H. *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza.* Leipzig, 1940.
Kommerell, M. *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie.* Frankfurt, 1940.
Leander, F. *Lessing als aesthetischer Denker.* Göteborg, 1942.
Leisegang, H. *Lessings Weltanschauung.* Leipzig, 1931.
Milano, P. *Lessing.* Rome, 1930.
Oehlke, W. *Lessing und seine Zeit.* 2 vols. Munich, 1929 (2nd edition).
Robertson, G. *Lessing's Dramatic Theory.* Cambridge, 1939.
Schmitz, F. J. *Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus.*

Berkeley, U.S.A. and Cambridge, 1941.
Schrempf, C. *Lessing als Philosoph.* Stockholm, 1921 (2nd edition).
Wernle, P. *Lessing und das Christentum.* Leipzig, 1912.

8. *Tetens*

Texts

Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.
Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes. Ibid., 1761.
Commentatio de principio minimi. Ibid., 1769.
Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schift. Ibid., 1772.
Ueber die allgemeine spekulative Philosophie. Ibid., 1775.
Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 2 vols. Leipzig, 1776. (Reprinted, Berlin, 1913.)

Studies

Schinz, M. *Die Moralphilosophie von Tetens.* Leipzig, 1906.
Schweig, H. *Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens* (dissert.). Bonn, 1921.
Seidel, A. *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants* (dissert.). Leipzig, 1932.
Uebele, W. *J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant* (Kant-studien, Berlin, 1911, suppl. vol. 24, viii, 1–238).
Zergiebel, K. *Tetens und sein system der Philosophie* (*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik,* Langensalza, vol. 19, 1911–12, pp. 273–79, 321–6).

9. *Basedow*

Texts

Philalethie. Lübeck, 1764.
Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.
Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt. Bremen, 1768.
Elementarwerk. 4 vols. Dessau, 1774.

Studies

Diestelmann, R. *Basedow.* Leipzig, 1897.

Pantano-Migneco, G. *G. B. Basedow e il filantropismo*. Catania, 1917.
Piazzi, A. *L'educazione filantropica nella dottrina e nell'opera di G. B. Basedow*. Milan, 1920.
Pinloche, A. *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII^e siècle. Basedow et le philanthropisme*. Paris, 1889.

10. *Pestalozzi*

Texts

Sämtliche Werke, edited by A. Buchenau, E. Spranger and H. Stettbacker. 19 vols. Berlin, 1927–56.
Sämtliche Werke, edited by P. Baumgartner. 8 vols. Zürich, 1943.
Sämtliche Briefe. 4 vols. Zürich, 1946–51.
Educational Writings. Translated and edited by J. A. Green, with the assistance of F. A. Collie. London, 1912.

Studies

Anderson, L. F. *Pestalozzi*. New York, 1931.
Bachmann, W. *Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre*. Berne, 1947.
Banfi, A. *Pestalozzi*. Florence, 1928.
Barth, H. *Pestalozzis Philosophie der Politik*. Zürich and Stockholm, 1954.
Green, J. A. *Life and Work of Pestalozzi*. London, 1913.
Hoffman, H. *Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis*. Berne, 1944.
Jónasson, M. *Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie*. Berlin, 1936.
Mayer, M. *Die positive Moral bei Pestalozzi von 1766–1797* (dissert.). Charlottenburg, 1934.

Otto, H. *Pestalozzi*. Berlin, 1948.
Pinloche, A. *Pestalozzi et l'éducation populaire moderne*. Paris, 1902.
Reinhart, J. *J. H. Pestalozzi*. Basel, 1945.
Schönebaum, H. *J. H. Pestalozzi*. Berlin, 1954.
Sganzini, C. *Pestalozzi*. Palermo, 1928.
Spranger, E. *Pestalozzis Denkformen*. Zürich, 1945.
Wehnes, F. J. *Pestalozzis Elementarmethode*. Bonn, 1955.
Wittig, H. *Studien zur Anthropologie Pestalozzis*, Weinheim, 1952.

11. *Hamann*

Texts

Sämtliche Schriften. Edited by F. Roth. 8 vols. Berlin, 1821–43.
Sämtliche Schriften. Critical edition by J. Nadler. 6 vols. Vienna, 1949–57.
Briefwechsel. Edited by W. Ziesemer and A. Henkel. 2 vols. Wiesbaden, 1955–6.

Studies

Blum, J. *La vie et l'œuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord.* Paris, 1912.
Heinekamp, H. *Das Weltbild J. G. Hamanns.* Düsseldorf, 1934.
Metzger, W. *J. G. Hamann.* Frankfurt, 1944.
Metzke, E. *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.* Halle, 1934.
Nadler, J. *Die Hamann-Ausgabe.* Halle-Saale, 1930.
J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.
O'Flaherty, J. C. *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann.* Chapel Hill, U.S.A., 1952.
Schoonhoven, J. *Natur en genade by Hamann.* Leyden, 1945.
Steege, H. *J. G. Hamann.* Basel, 1954.
Unger, R. *Hamann und die Aufklärung.* 2 vols. Jena, 1911.

12. *Herder*

Texts

Sämtliche Werke. Edited by B. Sulphan and others. 33 vols. Berlin, 1877–1913.
Treatise upon the Origin of Language. Translator anon. London, 1827.
Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. London, 1803 (2nd edition).
The Spirit of Hebrew Poetry. Translated by J. Marsh. 2 vols. Burlington, Vt., 1832.
God. Some Conversations. Translated by F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2nd edition).

Studies

Andress, J. M. *J. G. Herder as an Educator.* New York, 1916.
Aron, E. *Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckel-*

mann und Herder (dissert.). Heidelberg, 1929.
Bach, R. *Der Aufbruch des deutschen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder*. Markkleeberg, 1940.
Baumgarten, O. *Herders Lebenzweck und die religiöse Frage der Gegenwart*. Tübingen, 1905.
Bäte, L. *J. G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit*. Stuttgart, 1948.
Berger, F. *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders*. Stuttgart, 1933.
Bernatzki, A. *Herders Lehre von der aesthetischen Erziehung* (dissert.). Breslau, 1925.
Blumenthal, E. *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens* (dissert.). Hamburg, 1934.
Boor, W. de. *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus*. Gutersloh, 1929.
Brändle, J. *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe*. Berne, 1950.
Clark, R. T., Jnr. *Herder: His Life and Thought*. Berkeley and London, 1955. (Contains full bibliographies.)
Dewey, M. H. *Herder's Relation to the Aesthetic Theory of His Time* (dissert.). Chicago, 1918.
Dobbek, W. *J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit*. Braunschweig, 1949.
Erdmann, H. *Herder als Religionsphilosoph*. Hersfeld, 1868.
Fischer, W. *Herders Erkenntnislehre und Metaphysik* (dissert.). Leipzig, 1878.
Gerold, K. G. *Herder und Diderot, ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.
Gillies, A. *Herder*. Oxford, 1945.
Grabowsky, I. *Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft* (dissert.). Dortmund, 1934.
Hatch, I. C. *Der Einfluss Shaftesburys auf Herder* (dissert.). Berlin, 1901.
Haym, R. *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. 2 vols. Berlin, 1954. (Reprint of 1877–85 edition.)
Henry, H. *Herder und Lessing: Umrisse ihrer Beziehung*. Würzburg, 1941.
Joens, D. W. *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder*. Göteborg, 1956.
Joret, C. *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIII*[e] *siècle*. Paris, 1875.
Knorr, F. *Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder*

(dissert.). Coburg, 1930.
Kronenberg, M. *Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung*. Heidelberg, 1889.
Kuhfuss, H. *Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'* (dissert.). Emsdetten, 1938.
Kühnemann, E. *Herder*. Munich, 1927 (2nd edition).
Landenberger, A. *J. G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild.* Stuttgart, 1903.
Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Heidelberg, 1949 (2nd edition).
Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.
McEachran, F. *The Life and Philosophy of J. G. Herder*. Oxford, 1929.
Nevinson, H. *A Sketch of Herder and His Times*. London, 1884.
Ninck, J. *Die Begründung der Religion bei Herder* Leipzig, 1912.
Rasch, W. *Herder, sein Leben und Werk im Umriss*. Halle, 1938.
Rouché, M. *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe*. Paris, 1940.
La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris, 1940.
Salmony, H. A. *Die Philosophie des jungen Herder*. Zürich, 1949.
Siegel, K. *Herder als Philosoph*. Stuttgart, 1907.
Voigt, A. *Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder*. Stuttgart and Berlin, 1939.
Weber, H. *Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie* (dissert.). Berlin, 1939.
Werner, A. *Herder als Theologe: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie*. Berlin, 1871.
Wiese, B. von. *Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik.* Erlangen, 1938.
Herder, Grundzüge seines Weltbildes. Leipzig, 1939.

13. *Jacobi*

Texts

Werke. Edited by F. Roth. 6 vols. Leipzig, 1812–25.
Aus F. H. Jacobis Nachlass. Edited by R. Zöpporitz. 2 vols. Leipzig, 1869.
Auserlesener Briefwechsel. Edited by F. Roth. 2 vols. Leipzig, 1825–7.
Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Edited by M. Jacobi. Leipzig, 1846.

Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800–1819. Edited by W. Meyer. Göttingen, 1868.

Studies

Bollnow, O. F. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stockholm, 1933.
Fischer, G. *J. M. Sailer und F. H. Jacobi*. Fribourg, 1955.
Frank, A. *Jacobis Lehre vom Glauben*. Halle, 1910.
Heraens, O. *F. Jacobi und der Sturm und Drang*. Heidelberg, 1928.
Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas* (dissert.). Bonn, 1938.
Lévy-Bruhl, L. *La philosophie de Jacobi*. Paris, 1894.
Schmid, F. A. *F. H. Jacobi*. Heidelberg, 1908.
Thilo, C. A. *Jacobis Religionsphilosophie*. Langensalza, 1905.
Zirngiebl, E. *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken*. Vienna, 1867.

Chapters VIII–IX: The Rise of the Philosophy of History

1. *Bossuet*

Texts

Œuvres complètes. Edited by P. Guillaume. 10 vols. Bar-le-Duc, 1877.

Studies

Auneau, A. *Bossuet*. Avignon, 1949.
De Courten, C. *Bossuet e il suo 'Discours sur l'histoire universelle'*. Milan, 1927.
Nourisson, A. *Essai sur la philosophie de Bossuet*. Paris, 1852.

2. *Vico*

Texts

Opere. Edited by F. Nicolini. 8 vols. (11 'tomes'). Bari, 1914–41.
La Scienza Nuova seconda, giusta la edizione del 1744, con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Bari, 1942 (3rd edition).
There are many other Italian editions of the *Scienza nuova*.
Commento storico alla Scienza seconda. By F. Nicolini. 2 vols. Rome, 1949.
The New Science of Giambattista Vico. Translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch. London, 1949.

Il diritto universale. Edited by F. Nicolini. Bari, 1936.
De nostri temporis studiorum ratione. With introduction, translation (Italian) and notes by V. De Ruvo. Padua, 1941.

Giambattista Vico. Autobiography. Translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin. New York and London, 1944.

For Bibliography see *Bibliografia vichiana*. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Naples, 1947.

Studies

Adams, H. P. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. London, 1935.

Amerio, F. *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Turin, 1947.

Auerbach, E. *G. B. Vico*. Barcelona, 1936.

Banchetti, S. *Il significato morale dell'estetica vichiana*. Milan, 1957.

Bellofiore, L. *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*. Milan, 1954.

Berry, T. *The Historical Theory of G. B. Vico*. Washington, 1949.

Cantone, C. *Il concetto filosofico di diritto in G. B. Vico*. Mazana, 1952.

Caponigri, A. R. *Time and Idea, the Theory of History in Giambattista Vico*. London, 1953.

Cappello, C. *La dottrina della religione in G. B. Vico*. Chieri, 1944.

Chaix-Ruy, J. *Vie de J. B. Vico*. Paris, 1945.
La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico. Paris, 1945.

Chiochetti, E. *La filosofia di Giambattista Vico*. Milan, 1935.

Cochery, M. *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*. Paris, 1923.

Corsano, A. *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. Bari, 1935.
G. B. Vico. Bari, 1956.

Croce, B. *La filosofia di G. B. Vico*. Bari, 1911.

Donati, B. *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*. Con documenti. Florence, 1936.

Federici, G. C. *Il principio animatore della filosofia vichiana*. Rome, 1947.

Flint, R. *Vico*. Edinburgh, 1884.

Fubini, M. *Stile e umanità in G. B. Vico*. Bari, 1946.

Gentile, G. *Studi vichiani*. Messina, 1915.
Giambattista Vico. Florence, 1936.

Giusso, L. *G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo*. Rome, 1940.
Le filosofia di G. B. Vico e l'età barocca. Rome, 1943.

Luginbühl, J. *Die Axiomatik bei Vico*. Berne, 1946.
Die Geschichtsphilosophie G. Vicos. Bonn, 1946.

Nicolini, F. *La giovinezza di G. B. Vico*. Bari, 1932.

Saggi vichiani. Naples, 1955.
Paci, E. *Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico*. Milan, 1949.
Peters, R. *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico*. Stuttgart, 1929.
Sabarini, R. *Il tempo in G. B. Vico*. Milan, 1954.
Severgnini, D. *Nozze, tribunali ed are. Studi vichiani*. Turin, 1956.
Uscatescu, G. *Vico y el mundo histórico*. Madrid, 1956.
Villa, G. *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*. Milan, 1949.
Werner, K. *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. Vienna, 1881.

There are some collections of articles; for example:
Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del secondo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Buenos Aires, 1948.

3. *Montesquieu*

See pp. 442–3.

4. *Voltaire*

See pp. 443–4.

5. *Condorcet*

Texts

Œuvres. Edited by Mme Condorcet, Cabanis and Garat. 21 vols. Paris, 1801–4.
Œuvres. Edited by A. Condorcet, O'Connor and M. F. Arago. 12 vols. Paris, 1847–9.
Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. Translated by J. Barraclough, with an introduction by Stuart Hampshire. London, 1955.

Studies

Alengry, F. *Condorcet, guide de la révolution française*. Paris, 1904.
Brunello, B. *La pedagogia della rivoluzione francese*. Milan, 1951.
Caben, L. *Condorcet et la révolution française*. Paris, 1904.
Frazer, J. G. *Condorcet on the Progress of the Human Mind*. Oxford, 1933.
Jacovello, G. *Introduzione ad uno studio su Condorcet*. Bronte, 1914.
Martin, K. *Rise of French Liberal Thought in the 18th Century*. New

York, 1954 (2nd edition).

6. *Lessing*

See pp. 457–8.

7. *Herder*

See pp. 460–2.

Chapters X–XVI: Kant

Texts

Gesammelte Schriften. Critical edition sponsored by the Prussian Academy of Sciences. 22 vols. Berlin, 1902–42.

Immanuel Kants Werke. Edited by E. Cassirer. 11 vols. Berlin, 1912–18.

Kant's Cosmogony. Translated by W. Hastie. Glasgow, 1900. (Contains the *Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth* and the *Natural History and Theory of the Heavens*.)

A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge (contained as an Appendix in F. E. England's book, listed below).

An Inquiry into the Distinctions of the Principles of Natural Theology and Morals (contained in L. W. Beck's translation of Kant's moral writings, listed below).

Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by the Dreams of Metaphysics. Translated by E. F. Goerwitz, edited by F. Sewall. New York, 1900.

Inaugural Dissertation and Early Writings on Space. Translated by J. Handyside. Chicago, 1929.

Critique of Pure Reason. Translated by N. K. Smith. London, 1933 (2nd edition).

Critique of Pure Reason. Translated by J. M. D. Meiklejohn, with an introduction by A. D. Lindsay. London (*E.L.*).

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by J. P. Mahaffy and J. H. Bernard. London, 1889.

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by P. Carus, revised by L. W. Beck. New York, 1950.

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Translated with introduction and notes by P. G. Lucas. Manchester, 1953.

Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in

Moral Philosophy. Translated and edited by L. W. Beck. Chicago, 1949. (Contains *An Inquiry*, as mentioned above, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, *What is Orientation in Thinking?*, *Perpetual Peace*, *On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*, and selections from the *Metaphysics of Morals*.)

Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. Translated by T. K. Abbott. London, 1909 (6th edition). (Contains a Memoir of Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, the Introduction to the *Metaphysics of Morals*, the Preface to the *Metaphysical Elements of Ethics*, the first part of *Religion within the Limits of Reason Alone*, *On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*, and *On the Saying 'Necessity has no Law'*.)

The Metaphysics of Ethics. Translated by J. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3rd edition).

The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Translated with an introduction by H. J. Paton. London, 1950.

Kant's Lectures on Ethics. Translated by L. Infield. London, 1930.

Critique of Judgment. Translated by J. H. Bernard. London, 1931 (2nd edition).

Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson, with an introduction by T. M. Greene. Glasgow, 1934.

Perpetual Peace, A Philosophical Essay. Translated by M. Campbell Smith. London, 1915 (reprint).

Kant. Selections. Edited with an introduction by T. M. Greene. London and New York, 1929.

Studies

Adickes, E. *Kant als Naturforscher*. 2 vols. Berlin, 1924–5.

Kant und das Ding an sich. Berlin, 1924.

Kant und die Als-Ob-Philosophie. Stockholm, 1927.

Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seine Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929.

Aebi, M. *Kants Begründung der 'deutschen Philosophie'*. Basel, 1947.

Aliotta, A. *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*. Rome, 1950

Ardley, G. *Aquinas and Kant*. New York and London, 1950.

Ballauf, T. *Ueber den Vorstellungsbegriff bei Kant*. Eleda, 1938.

Banfi, A. *La filosofia critica di Kant*. Milan, 1955.

Basch, V. *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Paris, 1927 (enlarged edition).
Bauch, B. *Kant*. Leipzig, 1923 (3rd edition).
Bayer, K. *Kants Vorlesungen über Religionslehre*. Halle, 1937.
Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Granzen der blossen Vernunft'*. Hamburg, 1938.
Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, 1928.
Boutroux, E. *La philosophie de Kant*. Paris, 1926.
Caird, E. *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2 vols. London, 1909 (2nd edition).
Campo, M. *La genesi del criticismo Kantiano*. 2 vols. Varese, 1953.
Carabellese, P. *La filosofia di Kant*. Florence, 1927.
Il problema della filosofia da Kant a Fichte. Palermo, 1929.
Il problema dell'esistenza in Kant. Rome, 1943.
Cassirer, A. W. *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. London, 1938.
Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason. London, 1955.
Cohen, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1917 (2nd edition).
Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin, 1918 (3rd edition).
Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1910 (2nd edition).
Vom Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Berlin, 1883.
Kants Begründung der Aesthetik. Berlin, 1889.
Coninck, A. de. *L'analytique de Kant* (*Part I: La critique kantienne*). Louvain, 1955.
Cornelius, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. Erlangen, 1926.
Cousin, V. *Leçons sur la philosophie de Kant*. Paris, 1842.
Cresson, A. *Kant, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1955 (2nd edition).
Daval, R. *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Paris, 1951.
Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 1905.
Denckmann, G. *Kants Philosophie des Aesthetischen*. Heidelberg, 1949.
Döring, W. O. *Das Lebenswerk Immanuel Kants*. Hamburg, 1947.
Duncan, A. R. C. *Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics*. London and Edinburgh, 1957.
England, F. E. *Kant's Conception of God*. London, 1929.

Ewing, A. C. *Kant's Treatment of Causality*. London, 1924.
A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1938.
Farinelli, A. *Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant*. Königsberg, 1940.
Fischer, K. *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1909 (5th edition).
Friedrich, C. J. *Inevitable Peace*. New Haven, 1948. (Contains *Perpetual Peace* as Appendix.)
Garnett, C. B. Jr. *The Kantian Philosophy of Space*. New York, 1939.
Goldmann, L. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants*. Zürich, 1945.
Gottfried, M. *Immanuel Kant*. Cologne, 1951.
Grayeff, P. *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*. Hamburg, 1951.
Guzzo, A. *Primi scritti di Kant*. Naples, 1920.
Kant precritico. Turin, 1924.
Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1929.
Heimsoeth, H. *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Cologne, 1955.
Herring, H. *Das Problem der Affektation bei Kant*. Cologne. 1953.
Heyse, H. *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie*. Munich, 1927.
Jansen, B., S.J. *Die Religionsphilosophie Kants*. Berlin and Bonn, 1929.
Jones, W. T. *Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant*. Oxford, 1940.
Kayser, R. *Kant*. Vienna, 1935.
Klausen, S. *Die Freiheitsidee in ihrem Verhältnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant*. Oslo, 1950.
Körner, S. *Kant*. Penguin Books, 1955.
Kronenberg, M. *Kant. Sein Leben und seine Werke*. Munich, 1918 (5th edition).
Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921–4.
Kant's Weltanschauung. Translated by J. E. Smith. Chicago, 1956.
Krüger, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, 1931.
Kühnemann, E. *Kant*. 2 vols. Munich, 1923–4.
Külpe, O. *Immanuel Kant*. Leipzig, 1921 (5th edition).

Lachièze-Rey, P. *L'idéalisme kantien.* Paris, 1950 (2nd edition).
Lehmann, G. *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft.* Berlin, 1939.
Lindsay, A. D. *Kant.* London, 1934.
Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt.* Leipzig, 1930.
Lombardi, F. *La filosofia critica: I, La formazione del problema kantiano.* Rome, 1943.
Lotz, B., S.J. (editor). *Kant und die Scholastik heute.* Munich, 1955.
Lugarini, C. *La logica trascendentale di Kant.* Milan, 1950.
Marc-Wogau, K. *Untersuchungen zur Raumlehre Kants.* Lund, 1932.
Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala, 1938.
Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique.* 5 vols. Bruges, 1923–46. (Cahiers 3 and 5.)
Martin, G. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant.* Itzehoe, 1938.
Kant's Metaphysics and Theory of Science. Translated by P. G. Lucas. Manchester, 1955.
Massolo, A. *Introduzione all'analitica kantiana.* Florence, 1946.
Menzer, P. *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung.* Berlin, 1952.
Messer, A. *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften.* Leipzig, 1929.
Miller, O. W. *The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind.* New York, 1956.
Natorp, P. *Kant über Krieg und Frieden* Erlangen, 1924.
Nink, C., S.J. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Frankfurt, 1930.
Noll, B. *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants.* Bonn, 1946.
Oggiani, E. *Kant empirista.* Milan, 1948.
Pareyson, L. *L'estetica dell'idealismo tedesco: I, Kant.* Turin, 1950.
Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft.* 2 vols. London, 1952 (2nd edition).
The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. London, 1948.
Paulsen, F. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine.* Translated by J. E. Creighton and A. Lefèvre. New York, 1902.
Pfleiderer, E. *Kantischer Kritizimus und englische Philosophie.* Tübingen, 1881.
Reich, C. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel.* Berlin, 1932.
Kants Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des

Daseins Gottes. Berlin, 1932.
Reinhard, W. *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*. Berne, 1927.
Reininger, R. *Kant, seine Anhänger und Gegner*. Munich, 1923.
Rickert, H. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen, 1924.
Riehl, J. *Kant und seine Philosophie*. Berlin, 1907.
Ross, Sir D. *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Grundlagen zur Metaphysik der Sitten'*. Oxford, 1954.
Rotta, P. *Kant*. Brescia, 1953.
Ruyssen, T. *Kant*. Paris, 1909.
Scaravelli, L. *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*. Florence, 1947.
Scheenberger, G. *Kants Konzept des Moralbegriffs*. Basel, 1952.
Schilling, K. *Kant*. Munich, 1942 (2nd edition).
Schilpp, P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Evanston and Chicago, 1938.
Sentroul, C. *La philosophie religieuse de Kant*. Brussels, 1912.
Kant et Aristote. Paris, 1913.
Simmel, G. *Kant*. Munich, 1921 (5th edition).
Smith, A. H. *Kantian Studies*. Oxford, 1947.
Smith, N. K. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London, 1930 (2nd edition).
Souriau, M. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris, 1926.
Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.
Stuckenberg, J. H. W. *The Life of Immanuel Kant*. London, 1882.
Teale, E. *Kantian Ethics*. Oxford, 1951.
Tönnies, I. *Kants Dialektik des Scheins* (dissert.). Würzburg, 1933.
Troilo. E. *Kant*. Milan, 1939.
Vaihinger, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. Stuttgart, 1922 (2nd edition).
Vanni-Rovighi, S. *Introduzione allo studio di Kant*. Milan, 1945.
Vleeschauwer, H. J. de. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. 3 vols. Antwerp, 1934–7.
L'évolution de la pensée kantienne. Histoire d'une doctrine. Paris, 1939.
Vorländer, K. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Leipzig, 1924.
Vuillemin, J. *L'héritage kantien, et la révolution copernicienne*. Paris, 1954.

Physique et métaphysique kantiennes. Paris, 1955.
Wallace, W. *Kant*. Oxford, Edinburgh and London, 1882.
Webb, C. C. J. *Kant's Philosophy of Religion*. Oxford, 1926.
Weldon, T. D. *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford, 1945.
Whitney, G. T., and Bowers, D. F. (editors). *The Heritage of Kant* (essays). Princeton, 1939.
Wundt, M. *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart, 1924.

Notes

1. R. Eisler's *Kantlexion* (Berlin, 1930) is a useful aid to the study of Kant.
2. *Kantstudien*, the periodical founded in 1896 by H. Vaihinger, contains many important articles on Kant.
3. There are various collections of articles on Kant.
   For example:
   Revue internationale de philosophie, n. 30; Brussels, 1954.
   A Symposium on Kant, by E. G. Ballard and others. Tulane Studies in Philosophy, vol. III. New Orleans, 1954.
4. The more metaphysical aspects of Kant's philosophy are emphasized in the works, listed above, by Daval, Heimsoeth, Martin (second work mentioned) and Wundt. For a discussion of the relations between Kant's thought and Thomism see the works by Audley and Maréchal (Cahier V). Besides the works of Professors Paton and N. K. Smith those of de Vleeschauwer are highly recommended.

تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

FREDERICK CHARLES COPLESTON
A HISTORY OF PHILOSOPHY
VOLUME 6

دورهٔ نه‌جلدی *تاریخ فلسفه*، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خوانندهٔ تحصیل‌کردهٔ معمولی بیان کند.

WOLFF TO KANT

TRANSLATED INTO PERSIAN BY
E. SA'ADAT & M. BOZORGMEHR

جلد ششم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌هایی از زمان وُلف تا کانت مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح‌شده در این جلد بدین قرارند: روشنگری فرانسه؛ روشنگری آلمان؛ ظهور فلسفهٔ تاریخ (بوسوئه و ویکو، از ولتر تا هردر)؛ کانت.

Elmi Farhangi Publishing company
TEHRAN 2010

ISBN:978-964-445-707-4(SET)
ISBN:978-964-445-801-9(VOl.6)

قیمت شومیز: ۱۰۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره شمیز: ۸۸۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره گالینگور: ۱۰۵۰۰۰۰ ریال

9789644458019